



ABRIR SEGUNDA PARTE PUNTO 1

2

CINISMO Y MARXISMO

"...wenn Du [Gott] zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellt: wer bin ich, dass ich mit Dir darüber hadern, dass ich mich Dir entziehen sollte!" (Judith, Friedrich Hebbel)

Podemos quizás arrojar algo más de luz sobre el cinismo moral del individualismo burgués si lo comparamos con la postura que el marxismo adoptó frente a la ética, y que dio lugar a lo que llamaré un trágico cinismo ultraconsecuencialista. La gran diferencia entre estas dos posiciones es que, mientras que el marxismo (a pesar de lo que digan los propios marxistas) se plantea la moral como un fin, el individualismo liberal burgués ha ido transformando la moral en un medio para la satisfacción de intereses individuales y la resolución de conflictos entre intereses divergentes. Para entender mejor esta última afirmación es necesario, sin embargo, que analicemos primero las tortuosas y extrañas relaciones entre el marxismo y la ética.

2.1. LA VOLUNTAD MORAL MARXISTA

Lo que salta inmediatamente a la vista es que la actitud del marxismo frente a la moral es extremadamente paradójica. Por una parte, insistirá siempre en que la crítica marxista del capitalismo y de la economía política no es moral sino científica, y rechazará la utilización de todo vocabulario ético por considerarlo inadecuado y falto de poder explicativo. ¿Qué opinión deberíamos tener, se pregunta Marx en *El capital*, "de un químico, que, en lugar de estudiar las leyes reales de los cambios moleculares en la composición y descomposición de la materia y de resolver problemas concretos sobre esa base, pretendiera regular la composición y descomposición de la materia por medio de "ideas eternas", de "naturalité" y "affinité"? ¿Sabemos realmente algo más acerca de la "usura" cuando decimos que contradice a "justice éternelle", "mutualité éternelle" y a otras "vérités éternelles" de lo que sabían los padres de la iglesia cuando decían que era incompatible con "grâce éternelle", "foi éternelle" y "la volonté éternelle"?" (Citado en Lukes 1985: 7).

Engels hacía hincapié igualmente en la incongruencia de emplear términos morales en la investigación de asuntos económicos para rechazar toda relación del marxismo con la ética. "Mientras que en la vida corriente, en aras de la simplicidad de las relaciones discutidas, expresiones como bien, mal y sentido del bien son aceptadas sin provocar malentendidos incluso con referencia a asuntos sociales, crean, como hemos visto, la misma irremediable confusión en cualquier investigación científica de relaciones económicas que sería creada, por ejemplo, en la química moderna si la terminología de la teoría del flogisto fuera mantenida. La confusión es peor todavía si uno, como

Proudhon, cree en el flogisto social "justicia" (ibid: 13).

Marx repite una y otra vez que lo que hace no es desear e intentar que la realidad social obedezca a un ideal moral, sino descubrir las causas ínsitas en la sociedad presente que traerán consigo inevitablemente el surgimiento de una nueva. "Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que sea preciso crear, ni un *ideal* hacia el que deba orientarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el orden establecido. Las condiciones de este movimiento son producto de factores que existen en el presente" (*La ideología alemana*, 1846; MEW¹, III, p.35). "Las concepciones teóricas de los comunistas no se apoyan en absoluto sobre ideas o principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. En términos generales, se limitan a expresar las condiciones reales de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que se desenvuelve ante nosotros" (*Manifiesto del Partido Comunista*, 1848; MEW, IV, p.475). El marxista no sólo no se ve a sí mismo- o quizás habría que decir que no quiere verse a sí mismo- como alguien que lucha por la realización de unos ideales morales, sino que, además, considera que la moral no es más que una forma de ideología, reflejo y producto de unas determinadas condiciones socio-económicas, que enmascara y sirve a los intereses de la clase burguesa.

Por otra parte, sin embargo, a nadie le puede pasar desapercibido que los textos de Marx y de los autores marxistas rebosan de críticas, juicios y denuncias morales. Como dice Steven Lukes en su libro *Marxism and Morality*: "Desde sus primeros escritos, donde Marx expresa su odio hacia el servilis-

¹ K. Marx y F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1957-1968.

mo, pasando por la crítica de la alienación y las fragmentarias visiones del comunismo en los Manuscritos de París y *La ideología alemana*, hasta los lacerantes ataques contra las condiciones en las fábricas y los efectos de la explotación en *El capital*, es claro que Marx estaba inspirado por la rabia, la indignación y un ardiente deseo de un mundo mejor que es difícil no considerar como moral" (Lukes 1985: 3). Y lo mismo valdría para el resto de sus seguidores hasta nuestros días: "Ábrase prácticamente cualquier texto marxista, por muy asépticamente científico o académico que sea, y se encontrará condena, exhortación y la visión de un mundo mejor" (ibid.).

La gran paradoja de la postura del marxismo frente a la ética es que niega estar manteniendo un discurso de tipo moral, cuando los textos mismos muestran precisamente lo contrario. Por mucho que insista el marxismo en que lo que hacen no es tratar de anticipar el mundo dogmáticamente, sino descubrir el nuevo mundo a partir de la crítica del viejo, está claro, como dice Steven Lukes, que tanto esta idea como su creencia de que la nueva sociedad se encuentra ya latente en la presente, no hace que su ideal y sus críticas morales dejen de ser morales. Pero yo iría aún más lejos. No se trata sólo de que los ideales y críticas morales marxistas sean evidentemente morales; habría que decir que el marxismo no tiene sentido más que como postura ética. El marxismo no es una ciencia, es una actitud moral. En cuanto a su presunta labor científica, podemos citar con total aprobación lo que R. Caillois decía de Marx y Engels en su libro de 1950 *Déscription du Marxisme*: "Los dos autores del *Manifiesto comunista*, en sus diversas obras, parecen haber edificado un enorme sistema de ideas para persuadirse de que el ideal que su

conciencia les ordena desear no es solamente un sueño evangélico o humanitario" (Citado en Marx y Engels, 1848: 85).

Marx escribía en los Manuscritos de 1844 lo siguiente: "La producción no sólo produce el hombre como una mercancía, la mercancía humana, el hombre destinado a ser mercancía; lo produce, según esta determinación, como un ser moral y físicamente privado de toda humanidad. De ahí la inmoralidad, la monstruosidad y el ilotismo de los obreros y los capitalistas" (MEW, EB, I, p.523). Es la conciencia de esa inmoralidad y de esa monstruosidad de la sociedad capitalista la que da todo su sentido al marxismo y no algún presunto descubrimiento científico. Ahora bien, decir que el marxismo no es una ciencia no supone en absoluto que sus críticas e ideales pierdan por ello su legitimidad y valor morales. Si se pensó que concebir el marxismo como lo que realmente es, un proyecto de transformación social impulsado por la conciencia de unos valores morales humanitarios, desacreditaba a ese proyecto, es debido sin duda a que el marxismo ha sido una de las mayores víctimas de ese científicismo de los siglos XIX y XX que hizo creer no sólo a los marxistas sino a toda la civilización occidental que sólo lo que es científico es importante, valioso o merece ser creído.

Pero ¿en nombre de qué puede condenarse la opresión si no es en el de unos valores morales? El supuesto descubrimiento de la ley de la lucha de clases no justifica ninguna crítica; es necesario estar del lado de los oprimidos para poder condenar la opresión. Más aún, no es ese presunto descubrimiento de la ley de lucha de clases lo que hace a Marx o a un marxista tomar partido por los oprimidos, sino que es más bien el hecho de que él esté ya del lado de los oprimidos lo que crea en él una

conciencia de lucha de clase y el deseo de un mundo mejor. Marx no expone un descubrimiento científico a través de esa ley, sino que confiesa su compromiso moral con los que sufren.

En *Teorías sobre la plusvalía* podemos incluso encontrar unas palabras en las que se ve claramente que aquello que Marx llamaba "ciencia" dependía directamente de sus convicciones morales, o no era más que un reflejo de ellas. El texto en concreto dice así:

Llamo "infame" al hombre que intenta adaptar la ciencia a un punto de vista exterior a ella [...] Ricardo no comete ninguna baja cuando pone a los proletarios en la misma categoría que las máquinas, las bestias de carga o las mercancías; desde su punto de vista, la "producción" exige que sea así, ya que los proletarios son sólo mercancías. Es una actitud estoica, objetiva, científica. Ricardo siempre es filántropo- también lo fue en la práctica- mientras pueda serlo sin atentar contra su ciencia. En cambio, el carcamal de Malthus, sin dejar de rebajar a los obreros al rango de bestias de carga en aras de la producción, los condena también al hambre y el celibato [...] Sus consecuencias científicas *rebotan* de *solicitud* hacia las clases dominantes en general, y hacia los elementos reaccionarios de estas clases en particular; en otras palabras, falsea la ciencia en beneficio de sus intereses. Pero sus conclusiones son despiadadas con respecto a las clases oprimidas. Más aún; Malthus no se contenta con *ser implacable*, *ostenta* su brutalidad, se complace cínicamente en ella y exagera las consecuencias en la medida en que están dirigidas en contra de quienes viven en la miseria. (MEW, XXVI, p.110)

¿Qué es lo que hace que el infame vejestorio de Malthus

falsee la ciencia? El hecho de que extraiga consecuencias despiadadas con respecto a las clases oprimidas. No se puede ser realmente científico y mantener una postura contraria a los que viven en la miseria y favorable a los opresores. ¿Qué es lo que hace que Ricardo (al igual que Marx) siga siendo objetivo y científico? El hecho de que, en última instancia, sea siempre filántropo. Este texto deja entrever que un pensamiento "científico" que extrajera desde el principio hasta el final consecuencias favorables a los que viven hundidos en la miseria, como es el caso del pensamiento marxista, curiosamente no estaría falseando la ciencia, ni podría ser calificado de "infame" por intentar adaptarla a un punto de vista exterior a ella. La objetividad científica parece, pues, depender de si estamos del lado de los explotados o de los explotadores. Lo miremos como lo miremos, la "verdad científica" del marxismo consiste en estar del lado de los primeros.

Marx pensó que cuanto más "científica" fuera su actitud, más cerca de la realidad se encontrarían sus deseos morales, puesto que éstos ya ni siquiera serían deseos morales sino verdades científicas. Ya no se trataría de intentar que el mundo se plegara a mis intenciones morales sino de mostrar cómo la situación actual de la sociedad ha de transformarse inevitablemente en otra distinta. Ya no hablaríamos de un ideal sino de un ineluctable devenir histórico. Desgraciadamente, esto es sólo una ingenuidad. Por muy impresionante y monumental que sea el sistema de ideas por el que trato de persuadirme a mí mismo y a los demás de que mi ideal moral no es un proyecto de transformación social animado por unas convicciones humanitarias, sino una ciencia, está claro que mi ideal moral no podrá nunca dejar de ser lo que

es, un ideal moral.

El hecho de que el marxismo contiene un elemento moral fundamental que no puede ser reducido a o extraído de ninguna ley o principio científico es algo tan obvio que algunos autores marxistas no podían dejar de reconocerlo. Así, Lukács, por ejemplo, en un pequeño artículo titulado "El bolchevismo como problema moral" decía lo siguiente:

Desgraciadamente, sólo raramente se ha separado de manera consciente la filosofía de la historia marxiana de su sociología, y por eso muchos no se han dado cuenta de que los dos elementos cardinales- la lucha de clases y el orden social socialista- no proceden del mismo campo conceptual, aunque estén íntimamente relacionados. El primer elemento representa la *constatación fundamental* de la sociología marxiana: el orden social ha existido ya siempre, así como su fuerza motriz; éste es un principio importante del contexto real de la verdad histórica. El segundo elemento representa el postulado utópico de la filosofía de la historia marxiana: *tendencia moral* hacia un orden mundial venidero. (Lukács 1918: 28-29)

Lukács diferencia entre un elemento moral y un elemento sociológico en el pensamiento marxiano. Su prejuicio científicista, sin embargo, le impide atreverse a ver el marxismo como una actitud plenamente moral. Parece que si no estuviera basado en sólidos principios científicos, entonces perdería el marxismo todo su valor y toda su fuerza. Pero al menos admite que esa tendencia moral no proviene ni puede ser deducida de las "verdades científicas" de la sociología marxista:

La lucha de clase del proletariado, que está llamado a establecer este nuevo orden mundial, no contiene todavía en sí misma

este nuevo orden mundial [...] Desde el punto de vista de la pura necesidad sociológica sólo tiene lugar un cambio en la división de las clases: los hasta ahora oprimidos se convierten en opresores. Para impedir esto y producir la verdadera libertad- sin opresores ni oprimidos- es ciertamente la victoria del proletariado *absolutamente necesaria* (de ese modo también es liberada la última clase oprimida), pero es sólo una condición. Para la realización de la verdadera libertad, sin embargo, es necesaria la *voluntad* de un orden mundial democrático, que sobrepasa las constataciones y leyes sociológicas, y que no es deducible a partir de ellas. Esta voluntad es un elemento tan importante en la concepción socialista del mundo que no se puede eliminar sin poner en peligro al edificio entero. (Lukács 1918: 29)

Este elemento es incluso más importante de lo que piensa Lukács, puesto que la lucha de clases y la victoria del proletariado no son constataciones sociológicas, sino parte integrante de la voluntad moral marxista. En tanto que quiere una sociedad sin opresores ni oprimidos, quiere también la liberación de la clase oprimida a través de una revolución encabezada y organizada por ella. No hay una sociología científica marxista por una parte y una utopía moral marxista por otra; hay una única voluntad moral marxista.

2.2. LA NECESIDAD HISTÓRICA DEL SOCIALISMO Y LA IMPERTINENTE CONCIENCIA MORAL DEL MARXISTA

Otra forma de presentar la gran paradoja del marxismo con respecto a la ética es hacerlo a través del problema de la "necesidad histórica" del socialismo. Si está escrito en la

constitución de la sociedad presente el advenimiento del socialismo, ¿qué necesidad hay de *querer* ese advenimiento? ¿Por qué debería considerar alguien como deseable lo que cree que es científicamente ineludible? Tanto Marx como sus seguidores ignoraron esta pregunta porque estaban convencidos, o por lo menos intentaron ingenuamente convencerse a sí mismos, de que lo que antes había podido ser considerado como un ideal moral, sobre todo por parte de los socialistas utópicos, desde el momento en que Marx "demostró" que se trataba del resultado necesario de un inexorable desarrollo socio-económico, dejaba ya de ser un ideal moral. Pero la paradoja sigue ahí. De manera muy clara la expone, por ejemplo, Maximilien Rubel en la introducción a su antología de textos de Marx:

Una contradicción insoluble parece viciar la doctrina de Marx: por una parte, el surgimiento de la sociedad verdaderamente humana se presenta como consecuencia ineluctable del desmoronamiento no menos fatal del régimen capitalista, por la otra, puesto que la revolución social debe implicar la transformación radical de la condición humana, aparece como la obra de individuos plenamente conscientes, que asumen una tarea histórica circunscrita. [...] ¿Cómo conciliar la tesis de la ineluctable desaparición del capitalismo- ineluctabilidad inmanente a la "ley económica del movimiento de la sociedad moderna" que Marx pretende haber desvelado- con la idea de una revolución política, tarea eminentemente heroica que Marx propone a la conciencia del proletariado como una exigencia ética y hasta como un "imperativo categórico"? (Rubel 1948a: 27)

El intento del propio Rubel por conciliar esas dos tesis tratando de salvaguardar aunque sólo sea un mínimo de verdad

científica por medio de una reinterpretación de las predicciones sociológicas de Marx deja a las claras una vez más que lo único que hay detrás de ellas es una exigencia ética.

La predicción del socialismo no es como tal una verdad científica sino un juicio de valor apuntalado por una convicción y una actitud éticas que se nutren de un conocimiento objetivo de los datos materiales, económicos e históricos, capaces de conducir a una revolución total de la sociedad actual y al nacimiento de la "humanidad social" (Décima tesis sobre Feuerbach). Resumiendo: la tesis de la ineluctabilidad del socialismo pertenece al dominio de las verdades que para volverse "objetivas", imponen la *participación* activa, el compromiso ético (Segunda tesis sobre Feuerbach). (Rubel 1948a:34)

Pero si la tesis de la ineluctabilidad del socialismo pertenece a ese tipo de "verdades", entonces no es ninguna verdad. Si lo que quiere decir es que para que la sociedad socialista llegue a ser una realidad es necesario el compromiso ético y la consecuente participación activa, entonces no nos estamos moviendo en ningún momento en el ámbito de las "verdades objetivas" sino en el de las intenciones morales. Además, el conocimiento de los datos materiales, económicos e históricos de la sociedad actual, por muy exacto que sea, no impone por sí mismo ninguna exigencia ética, ni garantiza, por otra parte, que el resultado de la revolución que una sociedad, o una parte de ella, pueda llevar a cabo movida por unas convicciones éticas vaya a ser necesariamente aquel que se esperaba, la realización "objetiva" de un ideal. La conclusión a la que llega Rubel en la introducción al segundo tomo de su antología viene a ser

prácticamente un reconocimiento *malgré lui* de lo que acabamos de decir: "El socialismo es una necesidad histórica sólo en la medida en que es pensado y querido como necesidad ética" (Rubel 1948b:16). Esto vale tanto como decir que el socialismo no es ninguna necesidad histórica, sino puramente ética.

Evidentemente, ningún marxista ortodoxo estaría de acuerdo con la conclusión de Rubel. Para ellos, se trata de todo lo contrario: el socialismo es pensado y querido como una necesidad ética sólo en la medida en que es una necesidad histórica. El marxismo, en tanto doctrina científica determinista, no se hace preguntas acerca de lo que debe ser sino que considera todos los procesos, incluidos los fenómenos conscientes, como meros acontecimientos naturales determinados por las relaciones de producción. También es cierto, sin embargo, que, para Marx, es el hombre el que tiene que hacer la historia. Como dice en *La Sagrada Familia*: "La historia no hace nada [...] No es por cierto la "historia" la que se sirve del hombre como medio para realizar sus fines propios, como si fuera un personaje particular. La historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus propios fines" (MEW, II, p.98). Pero la paradoja surge de nuevo en cuanto comparamos este texto con otros de esa misma obra:

Como el proletariado, llegado a su extrema degradación, queda despojado, y hasta de la *apariencia* de la humanidad; como sus condiciones de existencia concentran hasta el máximo grado de inhumanidad todas las condiciones de existencia de la sociedad actual; como, en él, el hombre se ha perdido a sí mismo, pero habiendo adquirido la conciencia histórica de esta pérdida, está obligado directamente por la miseria ya ineluctable, imposible de paliar, por la *miseria* absolutamente imperiosa- expresión práctica de esta

necesidad-, a rebelarse contra esta inhumanidad, es por todas estas razones que el proletariado puede y, además, debe liberarse a sí mismo. Pero no puede hacerlo sino aboliendo sus propias condiciones de existencia; y no puede abolirlas sin eliminar todas las condiciones de existencia inhumanas de la sociedad actual, cuya inhumana situación él encarna. No en vano pasa por la dura escuela del *trabajo*, que le endurece. *Poco importa lo que tal o cual proletario, o incluso todo el proletariado, imagine momentáneamente como su finalidad. Lo que importa es lo que realmente es y lo que se verá obligado históricamente a hacer. Su finalidad y acción históricas le están trazadas concreta e irrevocablemente en las circunstancias mismas de su vida así como en toda la organización de la sociedad burguesa actual*¹. No es necesario demostrar que una gran parte del proletariado inglés y francés ya tomó *conciencia* de su misión histórica, y que trata sin cesar de llevar esta conciencia a la lucidez perfecta. (MEW, II, p.37-38)

Por una parte, se supone que es el hombre el que hace la historia, pero, por otra, poco importa lo que pueda pensar que es su finalidad, puesto que hará lo que está obligado históricamente a hacer. Marx trata de reducir la conciencia ética a una mera consecuencia de unas determinadas condiciones económico-sociales. Es la sociedad capitalista burguesa la que produce un ejército de "miserables conscientes de su miseria moral y física, seres conscientes de su inhumanidad y que, por esta razón, tienden a ponerle fin" (ibid.). La necesidad ética no sería más que una expresión de la verdadera necesidad histórica.

Irónicamente, es la propia conciencia moral de Marx la que

¹ El subrayado es mío.

se burla de su determinismo "científico". Marx no puede concebir esa idea de la misión histórica de la liberación del proletariado si no es desde su conciencia moral. Cuando dice que el proletariado *debe* liberarse a sí mismo, ese "debe" no expresa una necesidad histórica sino una exigencia ética hecha desde la indignación que le produce ver a los hombres sumidos en una situación de inhumanidad. Nada puede demostrar que esas condiciones socio-económicas concretas vayan a desencadenar *necesariamente* un determinado proceso histórico. La idea misma de que existe una necesidad histórica, de que la historia tiene un sentido y que ha de avanzar en una dirección siguiendo leyes ineluctables es ella misma una idea ética que no puede ser probada.

En el caso del marxismo, lo que era un proyecto ético-político se convirtió en "necesidad histórica", porque estaban absolutamente convencidos de que lo que estaban haciendo era ciencia. Esta presunta ciencia, como escribió Lenin refiriéndose a Marx, "trata el movimiento social como un proceso de la historia natural gobernado por leyes que no sólo no son independientes de la voluntad humana, la conciencia y las intenciones, sino que, por el contrario, determinan la voluntad, la conciencia y las intenciones de los hombres" (Citado en Lukes 1985:21). Para ser coherente con esta visión determinista de la historia era de esperar que un marxista estuviera de acuerdo con que "si el elemento consciente desempeña un papel tan secundario en la historia de la civilización, es evidente que una crítica cuyo objeto es la civilización lo último que pueda adoptar como su base es cualquier forma o cualquier resultado de la conciencia" (ibid.). Es decir, el marxista está dispuesto- o casi podríamos decir que se siente obligado- a negar y a sacrificar la naturale-

za esencialmente ética de su discurso en aras de su carácter supuestamente científico. Pero una vez más tendríamos que decir lo que hemos venido comentando hasta ahora: ¿desde dónde podría hacer Lenin su crítica de la civilización si no es desde la conciencia de unos valores morales? Si sus "leyes de la historia" fueran realmente leyes, entonces no contendrían ninguna crítica. Si sus leyes pretenden ser una crítica, entonces es que no son leyes, sino expresión de unos juicios y unas exigencias valorativas. La historia de las relaciones entre la ciencia y la moral en el marxismo podría ilustrarse con una película de dibujos animados en la que el pequeño y malhumorado marxista persigue implacablemente a su conciencia moral hasta conseguir echarla de su casa dándole patadas en el trasero. Pero mientras se afana frenéticamente en echar cientos de cerrojos científicos a su puerta ya se le ha vuelto a colar la sibilina conciencia moral por la ventana y le está observando sonriente y silenciosa a sus espaldas.

2.3. EL PERFECCIONISMO ULTRACONSECUENCIALISTA DE LA MORAL MARXISTA

Pues bien, si el corazón que anima a todo el pensamiento marxista es su actitud ética, ¿por qué se empeñan sus defensores en negarlo tan obstinadamente? A esta pregunta hay dos respuestas. La primera de ellas ya la hemos examinado, el científicismo, que, como dijimos, no es un rasgo exclusivo del marxismo. La segunda razón, por el contrario, sí es una característica propia de su postura, que nos ayudará a entenderla mejor. Se trata de lo que podríamos llamar el *perfeccionismo ultraconsecuencialista*

de la moral marxista. Ese perfeccionismo le dice que no basta predicar la moral; hay que *hacer* lo que sea necesario para crear una sociedad que *sea* moral. Un marxista nunca podría admitir que su discurso es moral, puesto que, para él, la moral lo único que hace es enmascarar y ayudar a perpetuar la injusticia y la inhumanidad. La sociedad burguesa dice mantener unos ideales de libertad e igualdad, pero en la realidad hay opresión y desigualdad. La lógica de las relaciones de producción de la sociedad capitalista se mofa constantemente de la moral y hace que ésta acabe convirtiéndose en uno de sus mejores aliados, gracias a ese carácter completamente inofensivo, que le impide ir más allá del ámbito de las buenas intenciones. El "círculo vicioso común de la economía política" impone despiadadamente el cinismo de sus silogismos: "la finalidad es la libertad espiritual. La consecuencia es, para la mayoría, una servidumbre embrutecedora. Las necesidades materiales no son la única finalidad. Por consiguiente, son la única finalidad para la mayoría. O a la inversa: la finalidad es el matrimonio; por lo tanto, la mayoría está destinada a la prostitución. El objetivo es la propiedad; por lo tanto, la mayoría queda desposeída" (Marx, *Notas*, 1844, MEGA², I, 3, p.511).

El marxismo es una doctrina perfeccionista porque desea la realización material de un ideal. Quiere que el ideal sea una realidad y que la realidad sea ideal. Pero también es ultraconsecuencialista. No sólo está de acuerdo con los consecuencialistas utilitaristas en que el valor de nuestras acciones proviene de los resultados a los que conducen, y no de la conciencia o los sentimientos que pudieran haberlas motivado,

² K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Francfort, Berlín, Moscú, 1927-1935.

sino que, además, cree que el único resultado al que hemos de dirigir todas nuestras acciones es la consecución de un objetivo final, independientemente de las consecuencias que esas acciones pudieran producir en nuestro intento por conseguirlo.

El marxismo no puede identificarse con esa moral burguesa que sigue creyendo en la "antigua ilusión" de que "depende sólo de la buena voluntad de los hombres el cambiar las condiciones existentes" (*La ideología alemana*; MEW, III, p.232). "Para erguirse no basta con hacerlo espiritualmente, mientras sobre la cabeza real y sensible siga pesando el yugo real y sensible, que no se deja exorcizar por simples ideas" (*La Sagrada Familia*; MEW, II, p.85). "Los comunistas no predicán ninguna moral [...] No imponen a los hombres la exigencia moral: Amaos los unos a los otros, no seáis egoístas, etcétera" (*La ideología alemana*; MEW, III, p.229), porque ese discurso es totalmente ineficaz para conseguir los mismos fines que propugna. La conquista de los valores propuestos por un discurso sólo se alcanza a través de los actos adecuados a ese fin. Y esto, para un marxista, significa la erradicación de las causas reales, materiales, de la miseria y la injusticia, erradicación con la que al mismo tiempo el discurso ético, que no es más que una hipócrita pantomima, se vuelve superfluo.

El marxismo no es, pues, ni amoralista ni inmoralista; es hipermoralista. Si rechaza el imperativo categórico kantiano no es porque no esté de acuerdo con que a las personas se las deba tratar siempre como un fin y nunca como un mero medio, sino porque ese imperativo no tiene para nada en cuenta las condiciones sociales materiales que hace que a la mayoría de las personas se las trate de hecho sólo como un medio. En la medida en que se

queda en el ámbito de la conciencia moral, *ese imperativo no es todavía lo suficientemente categórico*, ya que al no impulsarnos a la destrucción de las causas reales del mal siempre permitirá la existencia de éste. El verdadero imperativo categórico será aquel que nos obligue a terminar de una vez por todas con la fuente misma de la inmoralidad: "La crítica de la religión establece que el hombre es el ser supremo para el hombre. Esta crítica desemboca en el imperativo categórico de derribar todas las condiciones en las que el hombre es un ser envilecido, sometido, abandonado, despreciable" (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; MEW, I, p.384).

El pensamiento marxista es una curiosa combinación de postmoralismo e hipermoralismo. Es postmoralista en el sentido de que se preocupa más por los resultados beneficiosos de nuestras acciones que por la intención de nuestra voluntad, rechazando de ese modo los términos morales tradicionales por moverse sólo en la esfera de lo puramente ideal. Es hipermoralista en su forma de exigir la lucha por la superación de la base social causante de la inhumanidad y el sometimiento absoluto de nuestras vidas a la consecución de tal fin. Es tan categórica, que hasta el imperativo categórico kantiano a su lado parece sólo una piadosa sugerencia.

Y es aquí donde podríamos decir que el cientificismo marxista viene en ayuda de su hipermoralismo. Marx pensaba que el conocimiento científico del inevitable derrumbamiento del sistema capitalista conferiría a los revolucionarios la fe, la seguridad y las fuerzas necesarias para cumplir con su no menos irrecusable imperativo de acabar con la dominación burguesa. Así es como lo afirmaba en una carta a F. Domela Nieuwenhuis del 22

de febrero de 1881:

El sueño de la ruina inminente del mundo enardecía a los primeros cristianos en su lucha contra el Imperio Romano y les daba la certidumbre de la victoria. La comprensión científica de la descomposición- inevitable y cada vez más visible- del orden social dominante, así como el creciente odio de las masas contra los viejos fantasmas en el poder- al mismo tiempo que el desarrollo positivo y gigantesco de los medios de producción-, todo esto es una garantía de que en el momento en que estalle una verdadera revolución proletaria se darán también las condiciones (nada idílicas, por cierto) que le permitirán cumplir sus medidas inmediatas más urgentes.

Aparte de la comparación que hace el propio Marx con las creencias escatológicas de los primeros cristianos, se puede establecer también un interesante paralelismo entre la religión calvinista y el marxismo. Podría haberse pensado que la doctrina de la predestinación traería consigo una relajación en el comportamiento de los calvinistas. Si Dios ya ha decidido quién ha de salvarse y nuestras obras no pueden de ninguna manera modificar ese destino, ¿por qué no abandonarse a una despreocupada vida de disipación y placeres? La reacción del calvinista, sin embargo, fue totalmente distinta. Sometió su vida a una férrea y severa ascesis moral con la esperanza de poder ver en su irreprochable conducta una señal de su posible salvación. Del mismo modo, se podría pensar que un marxista se diría a sí mismo: si la ciencia ha demostrado que la caída del sistema capitalista y el advenimiento de una sociedad sin clases es ineludible, ¿por qué no cruzarme de brazos y esperar a que se cumplan las predicciones científicas? Pero las profecías marxistas buscaban

en realidad una reacción parecida a la del calvinista: que el destino inexorable infundiera en ellos una inquebrantable y austera moral revolucionaria que, además, reforzaría su fe en la conquista de una salvación-liberación, mucho más generosa que la de los calvinistas, ya que supondría la salvación-liberación para toda la humanidad.

El marxista, antes que considerarse a sí mismo como un "amoralista" se ve como el representante de una "moralidad superior" o de "la verdadera moralidad", según podemos comprobar en los textos citados a continuación. Engels, a pesar de su concepción cientifista del comunismo, no podía evitar confesar lo siguiente en su *Anti-Dühring*:

Nadie dudará que ha habido en general progreso en la moralidad, al igual que en todas las demás ramas del conocimiento. Pero no hemos conseguido ir más allá de una moralidad de clase. *Una moralidad realmente humana*³ que se coloca por encima de los antagonismos de clase y por encima de cualquier recuerdo de ellos solamente es posible en una fase de la sociedad que no sólo ha superado los antagonismos de clase sino que los ha olvidado incluso en la vida práctica. (Citado en Lukes 1985: 14)

Y Trotsky, por su parte, observaba en "Su moral y la nuestra" que

El "amoralismo" de Lenin, es decir, su rechazo de una moral que estuviera por encima de toda clase, no le impidió mantenerse fiel a uno y el mismo ideal a lo largo de toda su vida; consagrar todo su ser a la causa de los oprimidos; mostrar la más alta responsabilidad en la esfera de las ideas y el más alto valor en la esfera de la acción;

³El subrayado es mío.

mantener una actitud no marcada por la mínima superioridad con respecto a un trabajador "ordinario", una mujer indefensa o un niño. ¿No parece que "amoralismo", en este caso en concreto, es sólo un seudónimo para *una moralidad humana superior*⁴? (Citado en Lukes 1985: 23)

El perfeccionismo marxista hace que los que lo propugnan sean más papistas que el papa. Si en el marxismo podemos encontrar una crítica de la moral burguesa, de la religión cristiana, o incluso de los ideales de la Ilustración, no es porque no compartan en el fondo todos sus valores, sino, porque como ya hemos visto, en la medida en que esos discursos olvidan o desconocen las condiciones materiales que podrían llevar a la realización de los valores que preconizan, se convierten en una forma de hipocresía que sólo ayuda a la perpetuación de lo que en un principio parecían querer destruir. En realidad, el marxista se toma la moral burguesa más en serio que el más responsable de los moralistas burgueses, es más cristiano que el más devoto creyente, y más ilustrado que el más racionalista de los ilustrados, porque él "sabe" cuál es el origen real de la insoportable situación de injusticia, que ha producido al mismo tiempo esos discursos morales, religiosos y filosóficos, que no serían más que un reflejo de esa situación concreta, y "sabe" cuáles son los medios necesarios para ponerle fin. Con la revolución y el establecimiento de una sociedad *realmente* democrática no sólo se acaba con la inhumanidad de la sociedad burguesa, sino que, además, los discursos morales y religiosos se vuelven innecesarios, porque ese nuevo orden social es la

⁴ El subrayado es mío.

verdadera realización de sus ideales. "El Estado democrático, el verdadero Estado- escribía Marx en *Sobre la cuestión judía*-, no necesita de la religión para ser políticamente completo. *Puede, por el contrario, prescindir de ella, porque en él se realiza de modo profano el fundamento humano de la religión*⁵" (MEW, I, p.353).

El marxismo no se opone, pues, a la moral, al cristianismo o a la Ilustración; más bien, se ve a sí mismo como la única doctrina capaz de realizar los ideales de todos ellos en la realidad. También podríamos describir al marxismo diciendo que es una manifestación, una reinterpretación o una metamorfosis más de la moral cristiana, dada su preocupación común por los que sufren, los oprimidos, los desfavorecidos, etcétera. No olvidemos que la moral cristiana experimentó una importante transformación al mezclarse con la cultura individualista burguesa: se volvió cada vez más consecuencialista, más interesada por los resultados reales, materiales, beneficiosos para los individuos. Una expresión de esa transformación fue el utilitarismo, otra el marxismo. Este último sería algo así como un cristianismo ultraconsecuencialista, perfeccionista e hipermoralista.

2.4. MARX Y LOS DERECHOS HUMANOS

Fue precisamente este perfeccionismo el que no permitió ver al marxismo que los valores que ellos condenaban como ideología eran los mismos desde los que hacían sus críticas. En medio de su mesiánica ceguera no fueron capaces de darse cuenta de que eran los mismos valores burgueses que tanto denostaban los que

⁵ El subrayado es mío.

posibilitaban y daban un sentido a su discurso. A este respecto resulta sumamente interesante la crítica que realizó Marx de los derechos humanos en *Sobre la cuestión judía*. La principal objeción de Marx es que la consecución de los derechos políticos deja intactos el egoísmo, la injusticia y el sistema de necesidades que rigen en la sociedad burguesa. El Estado se convierte en "ese cielo vacío creado por el cristianismo que, al declarar la igualdad de todos los hombres, confirma sus desigualdades reales. Así, por ejemplo, mientras el Estado declara irrelevante la propiedad desde el punto de vista político, al suprimir el sufragio censitario, las diferencias reales de propiedad siguen subsistiendo" (Eymar 1987: 47). Esta separación entre el Estado y la sociedad civil se manifiesta en el individuo en su doble condición de *citoyen* y *bourgeois*:

El Estado político perfecto es, por definición, la vida genérica del hombre en oposición a su vida material. Todos los supuestos de esta vida egoísta persisten en la vida civil fuera de la esfera estatal, pero como cualidades de la sociedad civil. Donde el Estado político alcanzó su forma perfecta, el hombre lleva una doble vida celestial y terrenal, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad, en la vida; la vida en la comunidad política donde se considera como un ser social, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como hombre privado, en la que considera a los otros como medios, rebajándose a sí mismo al rango de medio y convirtiéndose en juguete de poderes extraños". (*Sobre la cuestión judía*, MEW, I, p.354)

La relación entre el *bourgeois* y el *citoyen* es, para Marx, la de una separación irreconciliable. "Ninguno de los pretendidos

derechos del hombre supera, pues, al hombre egoísta, al hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, replegado sobre sí mismo, sobre su interés y capricho personales, el individuo separado de la comunidad" (ibid.: 356). Y esto es debido a que el "hombre político" distinto del "hombre real" "no es sino el hombre abstracto, artificial, en tanto persona alegórica, moral" (ibid.). En la declaración de los derechos del hombre no se tiene en cuenta las diferencias sociales concretas que determinan la vida de los individuos. Lo cual llevará a Marx a afirmar que tras esos derechos lo único que encontramos es los intereses de la burguesía, hasta el punto de que todos los derechos de la Constitución francesa de 1793, igualdad, libertad, seguridad y propiedad, quedan reducidos a este último. El derecho de libertad es sólo libertad de propiedad privada; la igualdad se limita a la igualdad de esa libertad, y la seguridad, evidentemente, garantiza la conservación de esos derechos y, por tanto, de la propiedad privada. La función que desempeñarían los derechos del hombre sería, pues, esencialmente, ideológica, es decir, de legitimación, enmascaramiento y servicio a los intereses de la clase burguesa, ya que "al equiparar al *bourgeois* con el hombre natural, se le asume acríticamente y se le considera inmodificable. La consumación de la revolución política deja intacta la sociedad, la admite tal cual es sin someterla a crítica, revistiendo al hombre egoísta con los atributos sagrados y eternos de la naturaleza" (Eymar 1987: 55). Los derechos humanos no serían más que un instrumento que permitiría al hombre satisfacer más fácilmente sus intereses egoístas, y la vida política se convertiría en un simple medio cuyo fin sería garantizar la vida de la sociedad burguesa.

Marx no soporta la idea de que el fin de la comunidad política no sea una acción que implique la realización material de unos valores morales, sino la de intentar conservar y perpetuar una forma de vida que responde a unos valores ya aceptados. Como muy bien dice Carlos Eymar: "La subordinación de la vida política a los derechos humanos supone, según Marx, una inversión con respecto a la relación correcta que habría de establecerse en una praxis revolucionaria. En ésta, el auténtico fin habría de ser la fundación de la comunidad política, la ruptura de las barreras que se interpusieran entre los miembros de la sociedad" (Eymar 1987: 56). O, como dice el propio Marx, la verdadera emancipación humana consistiría en la coincidencia del individuo real con el hombre político:

Sólo cuando el hombre individual real haya retomado posesión del ciudadano abstracto, cuando en tanto hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya transformado en ser genérico; sólo cuando el hombre haya reconocido sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales y las haya organizado como tales, y, por consiguiente, ya no separe más de él a la fuerza social bajo el supuesto del poder político; sólo entonces se habrá cumplido la emancipación humana. (*Sobre la cuestión judía*, MEW, I, p.370)

Pues bien, ¿qué es lo que ha pasado aquí? ¿Por qué ese rechazo de los derechos humanos? Es el perfeccionismo hipermoralista y ultraconsecuencialista lo que le impidió a Marx aceptar su trascendencia moral. No es que pensara que carecieran de valor en absoluto, pues, como él mismo dice: "La emancipación política es, sin duda, un gran progreso". Pero a continuación añadía: "En

verdad, no es la última forma de emancipación humana en general, sino de la emancipación humana dentro de los límites de la organización actual del mundo. Nos referimos, evidentemente, a la emancipación real, práctica" (ibid.: 360). Es decir, en la medida en que la consecución de los derechos políticos no ha traído consigo el surgimiento de una sociedad real y perfectamente moral, estos derechos se convierten, en última instancia, en una inoperante abstracción, una ideología que sirve para perpetuar cínicamente el orden social existente con toda su inhumanidad y toda su injusticia. En la medida en que no producen la perfección moral, no son lo bastante buenos; no son el medio apropiado para alcanzar el verdadero objetivo ético: una sociedad humana en la realidad, y no sólo en ese cielo ideal de la vida política.

Marx tiene razón cuando observa que los derechos humanos son un instrumento puesto al servicio de los intereses egoístas del individuo, pero no ve que este hecho sea algo realmente provechoso para los miembros de una comunidad. Igualmente muestra una gran agudeza al fijarse en esa doble naturaleza del individuo de la sociedad burguesa como hombre real y como ciudadano, pero, él, desde su conciencia hipermoralista, no puede ver la importancia moral de esa doble conciencia cínica, en la que se concreta la nueva forma de concebir la ética. Por una parte, el hombre deja de creer en la obligación de llevar una conducta que responda a exigencias morales totalmente independientes de sus intereses, sus deseos y sus necesidades, para ir considerando a estos últimos como sus verdaderos objetivos, mientras que, por otra, el respeto de unas instancias morales se va perfilando como un medio imprescindible para la satisfacción de nuestros intereses,

deseos y necesidades. Por eso, el concepto ético fundamental es ahora el de derecho, y no el de deber. El derecho es siempre derecho de un individuo a ser respetado, y el concepto de deber pasa a ser una noción meramente derivada, en tanto que el deber es ante todo deber de respetar el derecho de los demás. El derecho es también siempre derecho a algo que se considera provechoso para los individuos; con lo cual se consigue mediante este concepto una instrumentalización de la moral puesta al servicio de los intereses de los individuos, como justamente observaba Marx.

La consecución de los derechos políticos no trae consigo el establecimiento inmediato y como por arte de magia de una sociedad perfectamente moral, pero sí es la concreción política de una nueva forma de concebir la moral como instrumento indispensable y provechoso para los intereses de los individuos. La separación entre el hombre real y el ciudadano no es la oposición entre la situación social real y un cielo en el que todo se pinta de color de rosa para ocultar y eternizar la injusticia con una farisea buena conciencia. Se trata más bien de la nueva posibilidad abierta al hombre de satisfacer sus intereses reales gracias a la creación de esta ficción moral que es el derecho humano, con la que se confiere a esos intereses la fuerza moral para imponer su respeto. El carácter ficticio de los derechos humano no consiste, sin embargo, como diría Marx, en que son sólo una posibilidad que nunca se cumple dentro del orden social burgués; en todo caso, consiste en el hecho de que los derechos humanos no emanan directamente de la naturaleza misma del hombre. Expresan sencillamente una nueva forma de concebir el comportamiento entre las personas, visto desde la perspectiva

de un individuo que reivindica la satisfacción de sus exigencias, de sus deseos de realización y de felicidad elevando a estos últimos hasta la sagrada esfera de la moral. La declaración y la consecución de los derechos humanos son, pues, una expresión muy real y muy concreta de una nueva forma de entender y de vivir las relaciones humanas, independientemente de que esos derechos puedan ser violados repetidamente. Y si esas violaciones indignan tanto a la conciencia de Marx es porque, evidentemente, él mismo está viendo ya el mundo desde esa perspectiva que, sin embargo, pretende criticar⁶. Lo que tendríamos que preguntarnos es qué es más abstracto: la idea de una sociedad en la que todos los derechos humanos fueran respetados siempre impecablemente, hasta el punto de que la noción misma de respeto de los derechos humanos se volviera superflua, o el concepto mismo de derecho humano que nos hace tomar conciencia de una nueva manera de concebir y de afrontar las relaciones humanas, e incluso nos permite soñar con una sociedad como la recién descrita.

Seguramente, Marx nos diría con cierta ironía lo siguiente: "Yo no niego que los derechos humanos sean provechosos para los individuos. Lo que yo me pregunto es *para qué individuos* son provechosos". Como ya vimos, según Marx, los derechos del hombre son sólo los derechos del burgués, aunque sean presentados como

⁶ Marx tiene razón al denunciar el contraste entre las declaraciones de los derechos humanos y la realidad, denuncia que sigue siendo aún válida, como lo ponen de manifiesto estas palabras de Antonio Truyol: "Es evidente que para el hombre de la calle, potencial ciudadano del mundo, el contraste que notoriamente existe entre la serie de declaraciones y convenciones de la O.N.U. sobre derechos humanos y la realidad jurídica existente en muchos Estados miembros no puede dejar de producir escepticismo, cuando no desaliento. Y, en verdad, resulta difícil sustraerse a un doble motivo de asombro. Es el primero el comprobar el doble lenguaje jurídico de tantos gobiernos, cuyos representantes votan en la Asamblea General o en las respectivas Conferencias internacionales convenciones que luego no ratifican, principalmente porque suelen incluir obligaciones incompatibles con su derecho interno y no quieren ni poner de manifiesto tal incompatibilidad ni subsanarla introduciendo en su legislación (como sería lógico) las modificaciones necesarias. Y el segundo, comprobar también que, en ausencia de un control supranacional, que desde luego se niegan a admitir, ratifican formalmente convenios que, pendientes en último término de su buena voluntad para su realización efectiva, quedarán frecuentemente en letra muerta. Un cierto sentimiento de decepción en amplios círculos de la humanidad, cuyos derechos se ven ignorados o conculcados, es tanto más comprensible cuanto más rotunda y reiterada es la proclamación teórica y solemne de tales derechos" (Truyol 1982: 40). Pero esto no invalida la idea que aquí queremos transmitir: si este contraste despierta en alguien la decepción, la indignación o el escepticismo es porque, indudablemente, ve el mundo desde la perspectiva moral de los derechos humanos.

universales y ahistóricos para darles un carácter inamovible y al mismo tiempo engañosamente humano. Por lo tanto los derechos de la Constitución de 1793 benefician exclusivamente a la clase burguesa, puesto que se reducen todos ellos al derecho a la propiedad privada, es decir, el derecho a que los burgueses acaparen más y más propiedad, mientras que los que nada tienen sigan sin tener nada.

Por muy fascinante que pueda resultarnos ese intento de Marx por descubrir el interés puramente económico de la clase burguesa tras la bienintencionada apariencia de los derechos humanos, hay algo que difícilmente puede escapar a cualquier lector de *Sobre la cuestión judía*. ¿Cómo es posible que todos los derechos de 1793 sean sólo una expresión del derecho de propiedad privada? El artículo 6 de esta Constitución, por ejemplo, decía así: "La libertad es la facultad que posee el hombre de hacer aquello que no perjudique a los derechos de otro". Y, según la Declaración de los Derechos Humanos de 1791: "La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro". Marx, sin explicar por qué, concluye que "la aplicación práctica del derecho de libertad es el derecho de propiedad privada" (MEW, I, p.364). Muy ciego tiene uno que estar para no ver más que eso en esa enunciación del derecho de libertad. Se trata, ciertamente, de una concepción liberal individualista de la libertad, consistente en la posibilidad de pensar y de hacer lo que uno quiera, mientras no perjudique a nadie, y sin las cortapisas de ninguna instancia social. Pero de aquí parece casi imposible deducir que su única aplicación práctica, o la única digna de ser tenida en cuenta, sea el derecho de propiedad privada, aun admitiendo la indudable importancia que ese derecho tenía para la burguesía de

la época. La libertad de conciencia y de religión es también una clara y nada despreciable aplicación a la realidad de ese derecho. Marx, sin embargo, rozando los límites del disparate en este caso, también redujo alegremente estas libertades a los intereses económicos burgueses, al afirmar en el *Manifiesto del Partido Comunista* que "las ideas de libertad de conciencia y de religión sólo expresaban la hegemonía de la libre competencia en el terreno del saber" (MEW, IV, p.480). Una cosa es establecer reveladoras y significativas comparaciones entre dos campos temáticos distintos, como pueden ser el de la economía y la religión. Así, por ejemplo, la sociología de la religión puede hablar de un "mercado de la espiritualidad" en aquellos países en los que varias religiones "compiten" entre sí, viéndose incluso en la necesidad de desarrollar ciertas estrategias de "marketing" para captar el mayor número de adeptos posible, del mismo modo que diferentes empresas luchan entre ellas por conseguir la mayor cantidad de clientes posible. Pero otra cosa muy distinta es decir que tras la idea de libertad de conciencia y de religión *lo único que hay en el fondo* es la idea económica de la libre competencia.

La afirmación de Marx y Engels del *Manifiesto del Partido Comunista* queda sin demostrar. Y recurrir a la concepción materialista de la historia no serviría de nada. Alegar textos como el citado a continuación extraído del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* sería una mera petición de principio:

En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un determinado grado de

desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. (MEW, XIII, p.8)

Creer que un texto como éste puede considerarse como una demostración de que la libertad de conciencia y de religión son una expresión de la libre competencia en el terreno del saber es una petición de principio, puesto que lo que deberíamos demostrar es, precisamente, que todas las ideas morales, políticas, jurídicas, artísticas e intelectuales en general son sólo una consecuencia y una expresión de la estructura económica de una sociedad concreta. Pero esto, evidentemente, es algo que no puede ser demostrado.

El materialismo histórico no es ninguna verdad científica; es una nueva forma de concebir la sociedad. No es la luz de la verdad; es una manera de presentar el mundo bajo una nueva luz. Es el hecho de que presente los fenómenos sociales al revés de como solemos representárnoslos, a saber, diciendo que es la realidad social la que determina la conciencia, lo que hace que esta teoría ejerza sobre nosotros una cierta fascinación. Además, como decía Wittgenstein en sus *Lecciones sobre estética*: "En determinado momento, la atracción de un cierto tipo de teoría es mayor de lo que ustedes puedan imaginar. En particular, una explicación del tipo de "Esto realmente es sólo esto" (Wittgenstein 1966: 93), al que corresponde, como un buen ejemplo, el

materialismo histórico.

También podría perfectamente aplicarse a Marx lo que Wittgenstein comentaba sobre Freud:

30. Supongan que alguien como Freud acentúa enormemente la importancia de los motivos sexuales:

1. Los motivos sexuales son inmensamente importantes.
2. A menudo la gente tiene buenas razones para ocultar un motivo sexual como motivo.

31. ¿No es esto también una buena razón para admitir el sexo como un motivo para todo, para decir: "Esto está realmente en el fondo de todo"? ¿No está claro que un determinado tipo de explicación puede llevarnos a admitir otra cosa? Supongan que presento a Redpath cincuenta casos en los que admite un determinado motivo y en veinte de ellos este motivo es un nexo importante. Yo podría hacer que él lo admitiera como un motivo importante en todos los casos. (Ibid.: 95)

Esto es exactamente lo que hace Marx. Acentúa enormemente los motivos económicos y trata de mostrar que la gente (en este caso, los burgueses) tienen buenas razones para ocultar el motivo económico como verdadero motivo de sus acciones y sus pensamientos. A partir del hecho de que la economía sea un factor importante en muchas ocasiones, intenta llevarnos a admitir que la base económica de una sociedad es en realidad el fondo de todo.

En el materialismo economicista de Marx radica a la vez su gran importancia y su gran poder de atracción, pero también su gran limitación. Es verdad que la declaración de los derechos del hombre es una clara manifestación de la cultura burguesa. Lo que ocurre es que, para Marx, cultura burguesa sólo significa

expresión solapada de los intereses económicos de la clase que se halla en posesión de los medios de producción. Por muy necesario que fuera poner el dedo sobre la llaga de la cuestión económica, y por muy atrayente que pueda resultar en ciertos momentos la visión marxista de la sociedad, también es cierto que ésta se revela sumamente limitada, reduccionista e incluso simplista en muchos otros. Lo que llamamos sociedad burguesa es una realidad mucho más compleja, que difícilmente se deja reducir a un único principio explicativo. Es un fenómeno que se extiende a todos los ámbitos: el económico, el político, el moral, el artístico-intelectual, pero no creando una especie de orden social monolítico, sino más bien, como planteaba Daniel Bell en su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*, haciendo que todos esos ámbitos no sean congruentes entre sí, se desarrollen según diferentes ritmos de cambio, sigan normas distintas y legitimen tipos de conducta divergentes y hasta opuestos (Bell 1976: 23). Así, en la esfera económica regiría el principio de la eficacia; en el orden político, la igualdad; y en la cultura, la autorrealización o autogratificación. Han sido las disyunciones resultantes las que "han moldeado las tensiones y los conflictos sociales de la sociedad occidental en los últimos 150 años" (ibid.: 12). Si nos empeñamos en querer entender lo que ocurre en esos espacios tan distintos a partir del principio axial que rige sólo en uno de ellos, el económico, por ejemplo, no es de extrañar que todo lo que ocurre en los demás órdenes de la sociedad nos parezca carente de importancia y que acabemos viendo por todas partes, hasta en los asuntos más insospechados, rocambolescas aplicaciones o disparatadas manifestaciones de principios o intereses económicos.

2.5. LA SUPREMACÍA DE LOS INDIVIDUOS SOBRE EL AZAR

Olvidémonos por un momento del economicismo marxista y volvamos a fijarnos en otros aspectos de su perfeccionismo ético. Centremos nuestra atención esta vez en la ambigua o contradictoria posición que ocupa el individuo en el pensamiento marxista. Marx deseaba una sociedad en la que, según decía en *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, cada uno pudiera desarrollar plenamente su individualidad y su creatividad, una sociedad en la que "la reducción del tiempo de trabajo necesario permitirá la libre expansión del individuo", en la que "gracias al tiempo y a los medios puestos al alcance de todos, la reducción al mínimo del trabajo social necesario favorecerá el desarrollo artístico, científico, etc., de cada uno" (Citado en Rubel 1948b: 239). Este concepto de individualidad, según el cual cada sujeto está destinado a realizar libremente su propia e incomparable imagen, es en el fondo aquél tan exaltado por el Romanticismo del siglo XIX, y para cuya realización exigía las necesarias garantías políticas el individualismo liberal burgués. Pero una vez más, Marx pasea su insobornable e hipermoralista mirada sobre la sociedad liberal burguesa que le rodea y constata inmediatamente que ese ideal de individualidad sólo es posible para aquellos que disponen del tiempo de ocio necesario para cultivar su propia personalidad, es decir, los pertenecientes a la adinerada clase burguesa. El desarrollo y el florecimiento personal de unos pocos requiere el embrutecimiento y la atrofia de la mayoría. No basta, pues, con exigir unas abstractas y a la

distintos sujetos difieran cada vez más unos de otros. Sin embargo, los segundos parecen exigir que los intereses de los individuos estén dirigidos y sujetos a los vínculos que unen a los miembros de una comunidad.

Pues bien, ¿qué tipo de relaciones podría darse entre los intereses particulares y diversos de los individuos y la necesidad de que éstos trabajen por un interés común? Steven Lukes, por ejemplo, habla de una gama de posibilidades que iría desde un grado mínimo a un grado máximo. En el grado mínimo, los distintos intereses que los individuos persiguen en su desarrollo personal son dejados de lado cuando éstos entran en conflicto con la necesidad de preservar las relaciones con los demás. En el grado máximo, no es que las relaciones con la colectividad prevalezcan sobre los intereses individuales en caso de conflicto, sino que éstos se ven moldeados y constituidos por aquéllas. El interés de la colectividad es lo que establece lo que deben ser mis intereses individuales y mi autorrealización. Los proyectos que pueda valorar, los planes que pueda perseguir, la satisfacción que pueda buscar, o incluso la concepción que tenga de mí mismo, están determinados por el lugar que ocupo dentro de ese gran proyecto que es la entidad colectiva. No hay ninguna duda, como dice Steven Lukes, de que Marx se inclinaba hacia este segundo tipo de sociedad. En una sociedad realmente justa, en la que ya no existiera la propiedad privada, ni las relaciones sociales alienantes, ni la explotación, se alcanzaría automáticamente la armonía perfecta entre los intereses de la comunidad y la vida personal.

Pero ¿qué es lo que nos garantiza que esto sea así? ¿Por qué estaba Marx tan convencido de que esa armonía perfecta se

produciría automáticamente una vez desaparecido el sistema capitalista de producción? Aquí es donde entra en juego de nuevo su materialismo economicista. Como tuvimos ocasión de ver, el obstáculo que impedía el desarrollo de la individualidad en la sociedad burguesa consistía en el hecho de que el sistema capitalista hacía que sólo unos pocos disfrutaran de las condiciones necesarias para ello, a expensas y en detrimento de la gran mayoría. La oposición entre lo privado y lo público, la idea de una libertad que contiene como elemento esencial la existencia de un espacio íntimo que escapa a la interferencia de lo público, supondría seguramente, para Marx, sólo la mentira ideológica que el propio sistema capitalista burgués segrega para justificar la situación existente. En realidad, los únicos que gozan de ese espacio de privacidad son los burgueses, por lo tanto, no es de extrañar que quieran protegerlo no dejando que interfieran en él los intereses públicos, es decir, los intereses de esa mayoría de personas que se encuentra privada de las condiciones que les permitirían autorrealizarse. Pero, además, con esta argucia ideológica, el burgués, al tiempo que despoja a los demás de esas condiciones materiales, consigue enmascarar este hecho ofreciéndoles generosamente las migajas de una privacidad puramente abstracta en el orden del pensamiento.

Si acabamos con las causas que han dado lugar a tal ideología individualista burguesa, ésta desaparecerá automáticamente con ellas; muerto el perro, se acabó la rabia. En cuanto haya desaparecido el sistema capitalista de producción, esa distinción entre lo privado y lo público desaparecerá inmediatamente con él, puesto que era ese sistema de producción el que hacía necesaria esa mentira ideológica. Desde ese momento,

ya no hay ninguna necesidad de distinguir entre intereses privados y públicos, porque en una sociedad comunista se habrán convertido en una y la misma cosa.

Marx o algún autor marxista podría haber desarrollado un argumento como el que acabo de exponer para rechazar la distinción privado-público. Basta con ponerse a imaginar en qué forma algo que en apariencia no está relacionado directamente con los intereses de la clase burguesa actúa en el fondo como un sutil instrumento en su provecho. Sin embargo, nada garantiza que la conclusión a la que he llegado en mi argumento aplicando la metodología de la sospecha marxista y su materialismo economicista sea cierta. Incluso en el caso de que, tras haber derrocado al sistema capitalista de producción, obtuviéramos un tipo de sociedad en el que todos gozaran de las condiciones para su desarrollo personal, esto no significa que los intereses de los miembros de esa comunidad fueran necesariamente a identificarse con los intereses de una entidad colectiva, o que esos individuos estuvieran encantados de ver que su imagen, sus planes de vida y sus proyectos *deben* coincidir con los que les son impuestos desde los intereses de la colectividad. Lo más normal en una sociedad como ésa sería que los intereses de los individuos se diferenciaran y se diversificaran cada vez más. La única forma de conseguir que lo privado y lo público fueran una sola cosa en esa comunidad consistiría, como queda reflejado en ese tipo de sociedad al que parecía tender Marx, en suprimir la esfera misma de lo privado, *obligando* a los individuos a que sus deseos no sean otros que los de servir a su comunidad y a que encuentren su plena realización en la satisfacción de esos deseos.

Seguramente, Marx no creía que fuera necesario *obligarles*

a sentir tales inclinaciones colectivistas y a encontrar su desarrollo personal en ellas, porque él estaría absolutamente convencido de la verdad del argumento expuesto más arriba; y esto es lo grave. Pensar que la desaparición del sistema capitalista es necesaria para que todos dispongan de las condiciones para el cultivo de su individualidad puede ser una idea loable desde un punto de vista moral, en la medida en que expresa la seria intención de poner en obra un proyecto para conseguir tal objetivo. Ahora bien, creer ciegamente que con la destrucción del capitalismo se desvanece de forma automática la distinción entre lo privado y lo público y la necesidad misma de ésta, por no ser más que una mentira ideológica producida por el sistema capitalista, es una ingenuidad que puede tener terribles consecuencias para todos aquellos individuos que tras un cambio en el sistema económico se encuentran con que el vínculo que les une a su comunidad es tan fuerte que los límites del ego se borran y que el beneficio de la clase es idéntico al beneficio personal sencillamente porque así lo ha decidido una teoría. Lo que el marxismo interpreta como pura ilusión ideológica (y en realidad puede interpretarlo todo de ese modo, si así lo desea; cosa que, por otra parte, es lo que lo hace ser tan atractivo) puede que se haya convertido en uno de los valores sagrados de una sociedad, como es el caso de la preservación de lo privado frente a lo público, y no sólo para los miembros de las minoritarias capas más pudientes, sino de forma general, de tal manera que difícilmente pueda esfumarse como por ensalmo de la mano de la economía capitalista.

Lo curioso es que en el pensamiento de Marx descubrimos en principio un importante impulso individualista: el deseo de que

todos los miembros de una comunidad puedan desarrollar su personalidad libremente en todas direcciones. Pero pretende satisfacer tales aspiraciones individualistas a través de aquello mismo por cuyo rechazo se define el individualismo, a saber, el colectivismo. Marx acaba, por lo tanto, negando aquello mismo que daba un sentido a sus exigencias individualistas: la distinción entre lo privado y lo público. En lo expuesto más arriba he intentado mostrar cómo se llega a esta contradicción. En primer lugar, Marx, desde su conciencia hipermoralista, al constatar que sólo la minoría burguesa dispone de las condiciones materiales para cultivar su individualidad, rechaza sistemáticamente todos los valores burgueses que defiendan el individualismo (a pesar de que el propio discurso marxiano esté presuponiendo esos mismos valores). Y, en segundo lugar, su materialismo economicista, le hace creer ingenuamente que con la destrucción del sistema capitalista desaparecerá al mismo tiempo la distinción entre intereses privados y públicos.

Se trata de la misma ingenuidad con la que creía que la moral burguesa se convertiría en algo superfluo una vez desaparecidas las causas que hacían necesaria esa patraña ideológica:

Los comunistas no apelan al egoísmo en contra del altruismo ni a éste en contra de aquél. Desde el punto de vista teórico, no conciben esta antinomia en ninguna de sus formas, sentimental, romántica ni ideológica; por el contrario, ellos demuestran su fundamento material, cuya desaparición *implica automáticamente*⁷ la de la antinomia mencionada. (*La ideología alemana*, MEW, III, p.229)

Uno de los textos donde quizás aparece más claramente este

⁷ El subrayado es mío.

tipo de razonamiento al que he estado haciendo referencia sea éste de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es una exigencia para su felicidad real. Exigir que el pueblo renuncie a las ilusiones sobre su condición es exigir que abandone una condición en la cual necesita de ilusiones. Por lo tanto, la crítica de la religión es virtualmente la crítica del valle de lágrimas cuya aureola es la religión. (MEW, I, p.378)

Allí donde dice religión podría haber dicho igualmente moral. Primero, se define a la moral (o a la religión) como mera ilusión, porque no trae consigo la realización de los valores que propugna. Es sólo como una aureola entorno a la situación de injusticia. La exigencia de deshacernos de las ilusiones acerca de los derechos humanos o de la justicia de la moral burguesa significa deshacernos de las condiciones materiales que han engendrado esas ilusiones. Una vez que hayamos conseguido emanciparnos de esas circunstancias, habremos conseguido automáticamente la creación de un mundo en el que la moral burguesa se habrá vuelto innecesaria, porque ese mundo será *realmente* moral.

Ahora bien, del mismo modo que una sociedad en la que se ha abolido el régimen capitalista no desaparece necesariamente la diferencia entre intereses públicos y privados, tampoco tienen por qué desaparecer necesariamente las exigencias morales de los individuos. Incluso en una sociedad ideal que nadara en la abundancia, fuese un dechado de altruismo y solidaridad, y en la que los intereses de los individuos estuvieran subsumidos a la

concepción de un bien común, seguiría existiendo la necesidad de regirse mediante unos principios de justicia que especificaran derechos y deberes para protegerse de los abusos de los demás, ya fueran éstos debidos a un exceso de benevolencia o de egoísmo. Sería difícil de entender cómo esta sociedad podría concebirse a sí misma como la realización de un ideal moral, si al mismo tiempo dice no necesitar regirse por ningún principio moral.

Las consecuencias de pensar que con la abolición del capitalismo se funda sin más una sociedad en la que la moral se hace superflua, por ser la realización material de la moral, pueden ser funestas. Se abren las puertas de par en par a una forma de gobierno que, como representante y garante de esa perfección moral, suprime cínicamente la autonomía y las posibilidades de reivindicación de los individuos, porque, en la medida en que esa sociedad es ya un ideal moral hecho realidad, no existe ni siquiera la posibilidad de que alguien pueda tener exigencias morales. Cualquier presunta reivindicación ética no será más que un elemento subversivo y contrarrevolucionario que debe ser suprimido.

¿Cómo es posible que el marxismo estuviera convencido de esta monstruosa ingenuidad? Posiblemente, la razón de esta pasmosa credulidad haya que buscarla en otra ingenuidad aún mayor. El marxismo niega que el egoísmo, la escasez o los antagonismos sociales sean características inherentes a la condición humana, y por ello cree en la posibilidad de fundar una forma transparente de unidad social, en la que la vida social esté bajo el control racional de todos los miembros de la comunidad. La tarea del comunismo es "reemplazar la supremacía de las condiciones exteriores y del azar sobre los individuos por

la supremacía de los individuos sobre el azar y las condiciones objetivas" (*La ideología alemana*, MEW, I, p.273). Es decir, el marxismo creía en la posibilidad de suprimir todas las causas de conflictos de intereses en una sociedad y en un consiguiente control total de las relaciones sociales.

¿Qué es lo que garantiza la realización de esta idea? Según el pensamiento marxista, somos gobernados por fuerzas que hemos creado nosotros con nuestras propias acciones, pero que han escapado a nuestro control, y que terminan por aparecernos como fuerzas naturales e independientes de nosotros. Pero cuando reconocemos que estas fuerzas son una creación nuestra y que existen las condiciones materiales para abolir el sistema de relaciones que han creado esas fuerzas, éstas se convierten ahora en poderes humanos sujetos a nuestro control. Pero, como muy acertadamente dice Bernard Yack en el capítulo dedicado a Marx de su libro *The Longing for Total Revolution*: "El mero conocimiento de que las fuerzas que rigen la vida social están mediadas por nuestras acciones no nos garantiza necesariamente el control sobre ellas" (Yack 1986: 297). Y en esto consiste la gran ingenuidad del marxismo: creer que se puede saltar de la evidencia de que las fuerzas sociales no son algo puramente natural e independiente de nosotros a la conclusión de que los seres humanos pueden tener un control absoluto sobre ellas. Estando convencidos de esto, no es extraño que pensaran también que bajo ese control de las relaciones sociales, con el que quedaban suprimidas todas las causas materiales del mal, la moral fuese algo innecesario, puesto que el mal habría sido definitivamente erradicado.

Su perfeccionismo moral no les habría permitido nunca

aceptar que ese dominio sobre el mundo social pudiera ser sólo parcial: admitir algo así sería como admitir que la injusticia es un elemento inherente e inamovible de la sociedad humana. La conciencia moral marxista, como toda conciencia perfeccionista, sólo puede hacer planteamientos en términos de todo o nada: o bien la injusticia puede ser borrada de una vez por todas de la faz de la tierra, y nos comprometemos en una revolución con tal fin, o bien creemos que tal objetivo no es realizable, con lo cual lo que estamos haciendo en realidad es ayudar a- o incluso intentar solapadamente- perpetuar esa situación de inmoralidad. No hay término medio. Un marxista nunca podría aceptar que la historia es en gran parte un proceso de acontecimientos contingentes de consecuencias imprevisibles que escapa a nuestro control. La conciencia hipermoralista marxista, por lo tanto, tiene que acabar proyectándose sobre la historia en forma de destino ineluctable. No tener fe en ese fatum es el pecado más grave que uno puede cometer contra la humanidad.

2.6. EL MARXISMO COMO CONCIENCIA MORAL BURGUESA

Como vimos al principio de este capítulo, el pensamiento marxista es la expresión de unas exigencias éticas; pero, además, hemos podido comprobar que esas exigencias eran propias de la cultura burguesa. Lo que el marxismo hizo fue plantearse como fin la realización material de los valores morales burgueses, que para la sociedad burguesa parecían existir sólo en una especie de cielo cristiano, a través de una transformación económico-social que estableciera un sistema racional transparente de control de las relaciones entre los seres humanos. Pues bien,

también este proyecto ético-político encuentra sus raíces en la cultura liberal burguesa, y más en concreto en lo que podríamos denominar el racionalismo liberal. El profesor Dalmacio Negro Pavón en su prólogo a la edición de *Sobre la libertad* de Mill resume así las principales características de esta corriente: "la concepción antropológica del liberalismo racionalista coincide con la rousseauiana: el ser es bueno por naturaleza; lo que le pervierte o corrompe es el sistema históricamente establecido, siendo frecuentemente la propiedad la causa directa del mal. Si se rectifica el sistema, o en el caso más radical, si se implanta un sistema auténticamente racional, corrigiendo, en cualquier caso esta última institución, el hombre podrá producirse, conforme a su auténtica naturaleza, como ser absolutamente moral, volcado a la comunidad, al imperar sin contradicción el interés público" (Mill 1859: 21-22).

Si nos damos cuenta, el marxismo podría encajar perfectamente dentro de este esquema. Lo cual muestra al mismo tiempo que no tiene mucho sentido oponer de buenas a primeras el pensamiento liberal burgués a la teoría marxista como si se tratara de dos concepciones contrarias e irreconciliables,⁸ puesto que ambos comparten en el fondo el mismo planteamiento sobre la forma en que habría de llevarse a cabo la aplicación de los valores burgueses: la implantación de un sistema auténticamente racional que transforme al hombre en un ser realmente moral, que se identifique sin contradicción con el interés público.

⁸ Evidentemente, las diferencias entre el marxismo y el liberalismo anglosajón son mucho más grandes que entre el marxismo y el liberalismo racionalista, dada, sobre todo, la creencia de aquél en las esenciales limitaciones del ser humano, que hacen necesarias instituciones como el gobierno, la propiedad y la ley, que delimiten el poder mediante un forma de vida política que conserve la libertad sin otras limitaciones que las imprescindibles para la convivencia.

Claro está que si entendemos el término "cultura burguesa" en el sentido marxista, es decir, como ideología engendrada por el propio sistema capitalista para legitimar y ocultar a los intereses de la clase poseedora de los medios de producción, entonces el marxismo no puede incluirse dentro de la esfera de la cultura burguesa. Lo que ocurre es que, como ya dijimos, la cultura burguesa es un fenómeno mucho más amplio y complejo de lo que el economicismo marxista pretende hacernos creer; lo suficientemente amplio y complejo como para contener dentro de él al propio pensamiento marxista.

De hecho, el marxismo podría entenderse como una exageración extrema de esta cultura. En él encontramos sus principales rasgos acentuados de forma a veces trágica, a veces casi grotesca. Así, por ejemplo, el consecuencialismo propio de la moral burguesa se radicaliza y toma tintes apocalípticos: ya no se trata sólo de que el valor de nuestras acciones resida, no en su motivación, sino en sus resultados; ahora el sentido de nuestras acciones está determinado por la consecución de un resultado final, independientemente de las consecuencias que hayan podido ocasionar nuestros actos en ese largo caminar hacia el objetivo último.

Igualmente, la mirada del marxista es esa misma mirada doble del burgués, a la vez realista e idealista, aunque animada por un fulgor mucho más intenso. Al burgués no se le oculta el peso que tienen sus intereses y sus deseos en el desarrollo de su vida, reconociendo de ese modo algo que dentro de la cultura cristiana había estado siempre mal visto; busca los medios materiales para satisfacerlos y reivindica el derecho a esa satisfacción. Pero al mismo tiempo exige que esto se haga dentro

de un orden regido por unos valores de libertad, de igualdad y de justicia. Para el marxismo, esta visión burguesa se queda corta tanto en su realismo como en su idealismo moral. Al observar la realidad social a través de su lupa, los intereses económicos burgueses alcanzan dimensiones hiperbólicas hasta convertirse en el fondo de toda la sociedad, aquello donde cualquier manifestación cultural encuentra su última y verdadera explicación. Además, los intereses, deseos y necesidades de los individuos reciben aún mayor importancia por parte del marxismo. No se podrá hablar de una sociedad humana hasta que no se den unas condiciones económico-sociales materiales que permitan a cada miembro de la comunidad desarrollarse plenamente. El idealismo moral burgués, sin embargo, no hace más que obstaculizar la llegada de ese nuevo orden social, privilegiando y enmascarando los intereses y deseos de una sola clase bajo un discurso pretendidamente universalista. El verdadero idealismo moral consiste en la creación de una sociedad que sea la encarnación real de esos valores morales universales de igualdad y justicia. La idea de que un control racional absoluto de las relaciones sociales es posible garantizaría la realización de esta utopía, que, para la teoría marxista, no es utopía sino necesidad histórica. En realidad, el pensamiento marxista, que tanto criticó y se burló de los utopistas por su falta de científicidad, fue el más utopista de entre los más fantasiosos planteamientos utopistas que uno pudiera imaginar.

La concepción marxista no va nunca más allá de los límites de la visión burguesa del mundo, que, en el fondo, es también la suya. Lo único que hace es radicalizarla e intentar llevarla hasta sus últimas consecuencias, tratando de hacerla ser

consecuente consigo misma. El marxismo es algo así como la molesta conciencia moral de la cultura burguesa. El problema es que, en la medida en que él sí cree haber superado esos lindes, acaba en muchas ocasiones negando aquello mismo que posibilitaba y daba un sentido a su discurso. Así, hemos podido ver cómo el marxismo se proponía la realización de unos valores morales, que después consideraba como superfluos, o cómo manifestaba unas aspiraciones individualistas a las que después pretendía responder con una solución colectivista. Seguramente, habría evitado estas contradicciones si se hubiera entendido mejor a sí mismo, es decir, si se hubiera visto como lo que realmente era: la expresión de una conciencia responsable que había decidido tomarse en serio los valores morales burgueses.

Un buen ejemplo de que el marxismo podría haberse entendido de esta forma es un ensayo de Horkheimer del año 1933 titulado "Materialismo y moral". Este materialismo del que habla Horkheimer no es otra cosa que "una reformulación de las cuestiones teóricas y de análisis heredadas del marxismo" (Thiebaut 1989: 455) y que "se entiende a sí mismo como el aspecto teórico de los esfuerzos para abolir la miseria" (Horkheimer 1933: 131). Esta forma de ver el marxismo no tiene ningún reparo en admitir que lo que hay detrás de él, impulsándolo, es una exigencia ética, lo cual le permite, a su vez, tener una comprensión más adecuada de sí mismo y de la moral. Así, ésta ya "no es rechazada de ningún modo por el materialismo como pura ideología en el sentido de falsa conciencia" (ibid.: 119), aunque, eso sí, se considera que su expresión filosófica se ha visto distorsionada en muchos aspectos.

Sobre todo,- aclara Horkheimer- no reside la solución del

problema en el cumplimiento de imperativos rígidamente formulados. Al intentar aplicar realmente el imperativo kantiano, se pone de manifiesto inmediatamente que con ese imperativo no se ayudará en absoluto a las personas en general, por las cuales se preocupa la voluntad moral. Incluso si todos lo cumplieran, incluso si todos llevaran una vida virtuosa en el sentido por él impuesto, seguiría reinando la misma confusión de antes. Nada esencial habría cambiado. (Ibid.: 119)

En esto permanece fiel a la visión realista del materialismo marxista. Si nuestro objetivo es la realización de unos valores morales, entonces no basta con preocuparse por una conciencia virtuosa, por el mero espíritu, o por la represión de nuestros instintos egoístas por medio de una severa disciplina. Es necesario que las condiciones externas, que hacen posible que esos valores lleguen a ser una realidad, se produzcan. Aquí, por lo tanto, no podía faltar tampoco su inevitable consecuencialismo: "No sólo cómo los hombres hacen algo, sino qué hacen es importante: precisamente donde todo está en juego, importan menos sus motivos, que toman como modelo al objetivo final, que el hecho de que lo alcancen" (ibid.: 121).

Sin embargo, aunque coincidan en esta crítica del idealismo de la moral burguesa, el materialismo de Horkheimer no comparte del todo ese otro materialismo economicista por el que aquélla quedaría reducida a una mera expresión ideológica de los intereses burgueses que hace que deba ser rechazada en bloque. Más aún, no sólo no la rechaza, sino que, además, considera la transformación de las condiciones externas de la sociedad como una consecuencia necesaria de los propios principios de la moral

burguesa, ejemplificada paradigmáticamente por la ética kantiana.

En Kant- escribe Horkheimer, constituye este carácter idealista, según el cual el mundo debe estar ya en orden, cuando todo sólo está en orden en el espíritu, esta falta de diferenciación entre fantasía y realidad, a través de la cual la filosofía idealista se muestra como una refinada forma de la creencia primitiva en la omnipotencia de los pensamientos, es decir, la magia, sólo una parte de su doctrina. También posee una relación muy activa con la realidad. El imperativo categórico tropieza [...] en esta sociedad de individuos aislados con la imposibilidad de ser realizado razonablemente. *La transformación de esta sociedad es, por lo tanto, su consecuencia necesaria. La moral burguesa impele a la superación del orden, a partir del cual sólo es posible y necesaria*⁹. (Ibid.: 122)

El cambio de las estructuras sociales ya no aparece como una necesidad histórica, como el resultado inevitable causado por las condiciones de la situación presente, sino como una exigencia propia de la moral burguesa. La "certeza científica" con la que el marxismo predecía el advenimiento de un nuevo y humano orden social ya no puede seguir siendo mantenida:

La teoría materialista no concede al actor político ni siquiera el consuelo de que debe alcanzar necesariamente el objetivo; no es ninguna metafísica de la historia, sino la imagen cambiante del mundo, tal y como ésta se desarrolla en relación con los esfuerzos prácticos por una mejora. El conocimiento de tendencias que está contenido en esta imagen no concede ninguna predicción inequívoca sobre el transcurso de la historia. (Ibid.: 145)

⁹ El subrayado es mío.

Pero sí sigue concediéndose a sí mismo el "consuelo" de que, al menos, la imagen de ese objetivo sea el de una sociedad en la que los conflictos prácticamente hayan desaparecido en la medida en que con la sola transformación del sistema económico los intereses privados de los individuos coincidirán con el interés público:

Los hombres se enfrentan hoy unos a otros como funciones de distintas potencias, cada una de las cuales muestra tendencias de desarrollo contrarias a las demás. Sólo cuando este sistema económico de oposición entre intereses, cuya introducción significó una vez un extraordinario progreso, entre otros la posibilidad de desarrollo de hombres conscientes de su propio valor, sea desprendido de una forma de vida social en la que la propiedad productiva es administrada no sólo con buenas intenciones, sino con necesidad racional en el interés de todos, dejará de aparecer la concordia de los fines individuales como un milagro. Entonces dejan de ser también los individuos meros exponentes de fines privados. Cada uno ya no es sólo una mónada, sino, en el lenguaje de Kant, un "miembro" de la comunidad. (Ibid.: 125)

Era de esperar, por lo tanto, que Horkheimer siguiera conservando también la idea marxista de que la "implantación de una utopía" supone "la realización de la moral y al mismo tiempo su superación" (ibid.: 125). Si eran la sociedad burguesa y sus estructuras económicas las que hacían posible y necesaria esa moral, parece lógico que Horkheimer piense que con la desaparición del orden social-económico burgués su moral ya no sea ni necesaria ni posible. Con la consecución del fin se pierde la exigencia de conseguirlo. Así pues, aunque Horkheimer vea la transformación de la realidad como una consecuencia necesaria de

los principios morales burgueses, éstos siguen apareciendo, desde la perspectiva materialista, como un mero efecto que se esfuma una vez destruida su causa; idea ésta que va intrínsecamente ligada a la esperanza injustificada de que con el cambio de las estructuras económicas obtenemos automáticamente un control absolutamente racional y transparente de las relaciones sociales, que convierten en superfluas a las exigencias morales, por ser este nuevo orden social su verdadera realización material.

A pesar de haber guardado estos rasgos algo reduccionistas y estas elucubraciones utópicas carentes de toda garantía, la reformulación que Horkheimer hace del marxismo en este ensayo tiene el mérito de presentarlo como lo que es, la expresión de un sentimiento moral que se estructura a través de dos elementos: la compasión y la política. La voluntad de transformación de la sociedad, de organizarla de una manera racional, surge de la constatación de que "la humanidad se ha enriquecido tanto durante el período burgués, tiene un control sobre ayudas materiales y humanas tan grandes, que podría existir unida bajo la dirección de unos fines dignos" (ibid.: 135). La realidad, sin embargo, contradice estas posibilidades: "Nunca estuvo la pobreza de los hombres en contradicción más escandalosa con su posible riqueza que en el presente, nunca fueron todas las fuerzas encadenadas de manera más cruel que en estas generaciones, donde los niños pasan hambre y las manos de los padres construyen bombas [...] Vemos a los hombres, no como sujetos de su destino, sino como objetos de un ciego proceso natural, y la respuesta del sentimiento moral a esto es la compasión" (ibid.: 135-136). Son, pues, este deseo de ayudar a esos hombres que viven postrados en la miseria y la indignación ante el hecho de que sea la irracional

administración de unos abundantes recursos lo que los mantiene en esa situación las fuerzas que impulsan al marxismo. La política, por su parte, es el medio para la realización de este deseo moral. Los valores burgueses, la libertad, la igualdad y la justicia, "no son otra cosa que los caracteres particulares de la sociedad racional tal y como ésta es anticipada en la moral como dirección necesaria. Una política que se corresponda con esta dirección no debe abandonar estas exigencias, sino realizarlas" (ibid.: 137)).

2.7. UN CINISMO TRÁGICO

El marxismo se plantea como fin la creación de una sociedad que sea la encarnación de unos valores morales. Pero, como he venido insistiendo a lo largo de este capítulo, lo hace de forma ultraconsecuencialista: lo único importante, lo único que da un sentido a nuestras acciones es la consecución de ese objetivo final, siendo irrelevantes las valoraciones morales que puedan hacerse de los actos que sea necesario realizar con vistas a ese fin.

El filósofo americano John Dewey supo ver con gran agudeza la naturaleza de este planteamiento en su respuesta al escrito de Trotsky "Su moral y la nuestra" del año 1938. Dewey, como buen consecuencialista, creía que "el fin, en el sentido de consecuencias, ofrece la única base para las ideas morales y la acción, y, por lo tanto, ofrece la única justificación que puede ser encontrada para los medios empleados" (citado en Lukes 1985: 120). Pero hace una distinción que es ignorada, o quizás rechazada, por la actitud ultraconsecuencialista. El concepto de

"fin" puede referirse a un objetivo final o a las consecuencias objetivas reales. La máxima "el fin justifica los medios" ha tenido una mala reputación, porque si "fin" es interpretado sólo en esa primera acepción, entonces cualquier acto puede ser justificado, con tal de que el actor sea sincero. La verdadera cuestión, para Dewey, es la de las consecuencias que producirán realmente los medios elegidos. Uno tendría que esperar, por lo tanto, que "con la idea de la liberación de la humanidad como objetivo final, habría un examen sin ideas preconcebidas fijas de *todos* los medios por los que se podría alcanzar ese fin para establecer cuáles *deberían* ser, y que cada medio propuesto sería pesado y juzgado en función de las consecuencias que es susceptible de producir" (ibid.: 121).

Sin embargo, Dewey observa que en el marxismo los medios son "deducidos" a partir de una fuente independiente, una supuesta ley de la historia, que pretende ser la ley de todas las leyes del desarrollo social: "Puesto que la lucha de clases es considerada como el único medio que alcanzará el fin, y puesto que la opinión de que es el único medio es conseguida deductivamente y no por medio de un examen inductivo de los medios-consecuencias en su interdependencia, el medio, la lucha de clases, no necesita ser examinado críticamente con respecto a sus consecuencias objetivas reales" (ibid.: 121). Por lo tanto, nos encontramos frente a una postura, según la cual, el objetivo final justifica cualquier medio que pueda considerarse como perteneciente a la lucha de clases, y que rechaza por principio cualquier otro tipo de medios. En otras palabras, que la lucha de clases sea el único medio para obtener la emancipación de la humanidad es una idea preconcebida que no puede ser puesta de

ningún modo en tela de juicio.

Pero no acaba aquí la cosa. Supongamos que tras una investigación crítica llegamos a la conclusión de que la lucha de clases es el mejor medio: ¿cómo debería ser llevada entonces a cabo? Para responder a esta pregunta volveríamos a esperar que se examinaran las distintas alternativas. Sin embargo, como observa Dewey: "la creencia de que una ley de la historia determina la manera concreta en que la lucha ha de ser realizada ciertamente parece tender hacia una devoción fanática e incluso mística por ciertos modos de llevar a cabo la lucha de clases y a la exclusión de otros medios de realizarla" (ibid.: 122).

Resulta interesante ver cómo hombres que deseaban sinceramente la realización de un ideal moral podían acabar cegados por el convencimiento de que ese fin iba a ser alcanzado en un futuro próximo y por la certeza absoluta de conocer los medios necesarios, hasta el punto de considerar las cuestiones morales acerca de los medios y sus consecuencias reales como irrelevantes, ideológicas o ilusorias. La ceguera es tan profunda que cuando el propio Trotsky se hace a sí mismo la pregunta de si para alcanzar un fin cualquier cosa está permitida da a entender en su respuesta que esa cuestión no tiene ya sentido para aquél que *sabe* que la lucha de clases es el único medio para conseguir la liberación de la humanidad y que este medio es, además, una ineluctable ley de la historia. ¿Qué sentido puede tener preguntarse si una conducta que es dictada por las leyes de la historia es permisible, y más aún teniendo en cuenta que su resultado será la emancipación de todos los hombres? "Es permisible aquello que *realmente* lleva a la liberación de la humanidad" (ibid.: 119). Con esta respuesta, Trotsky se burla de

la pregunta misma, puesto que ese "realmente" que subraya no hace referencia sólo al hecho de que el medio en cuestión produzca efectivamente el fin, sino al hecho de que sea dictado por la *realidad* histórica misma. En tanto que la realidad histórica lo exige necesariamente, es evidentemente permisible, podría decir Trotsky todo sonriente.

Una forma de intentar justificar esta postura del marxismo y de absolverla de toda posible condena de cinismo consiste en insistir en que el marxismo nunca se vio a sí mismo como el intento de realizar un fin, y que ,por lo tanto, nunca pudo mantener la idea de que el fin justifica los medios. Esto es lo que trató de hacer Merleau-Ponty en su libro de 1947 *Humanisme et terreur*. Sus argumentos consisten sencillamente en limitarse a repetir fielmente la concepción que el marxismo ortodoxo ofrecía de sí mismo, y que ya conocemos: el pensamiento marxista no se propone conseguir ningún objetivo moral; solamente constata el inevitable cambio que ha de sufrir la sociedad, y cuyas causas se descubren en la situación presente.

La acción revolucionaria no apunta hacia ideas o valores, sino hacia el poder del proletariado. [...] Es también por medio de la operación histórica del proletariado como se resuelve en el marxismo el famoso problema del fin y de los medios. Desde que *Darkness at noon* fue publicado, no hay un solo hombre culto en los países anglosajones o en Francia que no se declare de acuerdo con los fines de una revolución marxista, lamentando sólo que el marxismo se dirija hacia fines tan honorables por medios vergonzosos. En realidad, el alegre cinismo del "por todos los medios" no tiene nada en común con el marxismo. Habría que observar en primer lugar que las categorías mismas de "fines" y "medios" le son completamente extrañas. Un fin es

un resultado futuro que uno se representa y que se propone conseguir. Debería ser innecesario recordar que el marxismo se ha diferenciado muy conscientemente de toda utopía al definir la acción revolucionaria no como la posición por la comprensión y la voluntad de cierto número de fines, sino como la simple prolongación de una práctica ya en acción en la historia, de una existencia ya en marcha, que es el proletariado. [...] Pero sin proponerse la moralidad la obtiene en tanto que acción proletaria, porque el proletariado no es en la concepción marxista de la historia una fuerza elemental utilizada con vistas a unos fines que la trascienden, sino una potencia polarizada hacia ciertos valores por la lógica misma de la situación que le es impuesta. (Merleau-Ponty 1947: 140-142)

Las explicaciones de Merleau-Ponty no aportan nada nuevo. Es como si tratara de justificar la ceguera del marxismo con respecto a su propia naturaleza por medio de esa misma ceguera, porque si creo que algo está claro es que el marxismo sólo es comprensible como actitud que hace de la moral un fin. El hecho de que el marxismo rechace esta imagen de sí mismo por las razones científicas e hipermoralista que analizamos no puede hacerle dejar de ser lo que es. No es insistiendo en que la teoría marxista no pretendía conseguir la realización de unos valores o de un ideal la manera de hacer que el marxismo escape al cinismo de "el fin justifica los medios", sino más bien al revés, admitiendo que lo que se buscaba, o lo que debería haberse buscado, era un fin moral, en el sentido de esas consecuencias objetivas reales de las que hablaba Dewey. Mientras no se acepte esto último, el marxismo podrá siempre considerar como permisible cualquier medio que conduzca al objetivo final, ya que podrá ser

siempre justificado como algo exigido por la ley de todas las leyes del desarrollo histórico.

Hay en el marxismo, ciertamente, una tendencia hacia ese cinismo que consiste en ejercer la violencia sobre los individuos *con fines morales*, que proviene de su absoluto convencimiento sobre los medios para alcanzar el objetivo final, así como una inclinación a seguir practicando esa violencia una vez que se cree haber alcanzado el objetivo para evitar que la conquista de ese orden social realmente moral se vea malograda. Pero este cinismo que descarta por principio que dentro de ese orden social pueda darse ni siquiera la posibilidad de una exigencia auténticamente moral, por ser él mismo la encarnación de los valores morales, no es algo exclusivo del marxismo; se trata más bien de un rasgo propio de cualquier doctrina política con aspiraciones totalitarias y dictatoriales. No es tampoco la máxima "el fin justifica los medios" la que expresa aquello que hay de más peculiar en la posición marxista. Aunque el marxismo acabara poniendo en práctica esta idea, hay en él una especie de *cinismo trágico* que no queda reflejado en la escueta formulación de esa máxima. La misión histórica que el marxista se siente llamado a realizar puede exigir de este hombre, movido por los más profundos impulsos morales, que sacrifique y pisotee su propia conciencia moral cuando la lógica de la historia así lo requiera¹⁰. No es que el fin justifique los medios, es que los impone.

¹⁰ Un testimonio de este sacrificio de la conciencia en aras del cumplimiento del destino histórico y de la consecución de una sociedad realmente moral es el ofrecido por Kopelev en su libro *Ninguna prisión para el pensamiento*: "Con el resto de mi generación creía firmemente que los fines justifican los medios. Nuestro gran objetivo era el triunfo universal del Comunismo, y para la consecución de ese objetivo todo estaba permitido- mentir, robar, destruir cientos, miles e incluso millones de personas, todos aquellos que estaban obstaculizando nuestro trabajo o podían obstaculizarlo, cualquiera que se interpusiera en el camino. Y vacilar o dudar acerca de todo esto era sucumbir a los "remilgos intelectuales" y al "estúpido liberalismo", los atributos de la gente a la que "los árboles les impiden ver el bosque". [...]

En la terrible primavera de 1933 vi a gente morir de hambre. Vi mujeres y niños con el vientre hinchado ponerse azules, todavía respirando, con la mirada perdida y sin vida. Y cadáveres- cadáveres con harapientos abrigos de piel de oveja y pobres botas de fieltro, cadáveres en chozas de campesinos, en la nieve fundida del viejo Vologda, bajo los puentes de Kharkov... Vi todo esto y no me volví loco, ni me suicidé. Ni maldije a aquellos que me habían enviado para llevarme el grano de los campesinos en invierno, y en primavera para persuadir a la gente que apenas podía andar, delgados como esqueletos o enfermizamente hinchados, para que fueran a los campos a "cumplir con el plan bolchevique de siembra, distinguiéndose como

El cinismo trágico del marxismo consiste en que uno debe hacer inevitablemente aquello que uno sabe que nunca debería hacer. Así es como Lukács, por ejemplo, describió el ineludible desgarramiento de la conciencia marxista:

Ropschin, el jefe del grupo terrorista durante la Revolución 1904-1906 formuló en una de sus novelas el problema del terror individual de la siguiente manera: asesinar no está permitido, es una culpa absoluta e imperdonable; no "*está permitido*", pero, a pesar de ello, "*debe ser hecho*"¹¹. En otro lugar del mismo libro ve, no la justificación del hecho del terrorista- esto sería imposible-, sino su última raíz moral en el hecho de que éste sacrifica no sólo su vida por sus hermanos, sino también su pureza, su moral, su alma. Sólo el acto homicida del hombre que sabe de forma inquebrantable y excluyendo toda duda que el asesinato no ha de ser aprobado bajo ninguna circunstancia puede- trágicamente- ser de naturaleza moral. Para expresar este pensamiento tan profundamente trágico con las inimitablemente bellas palabras de *Judith* de Hebbel: "Y si Dios hubiera interpuesto el pecado entre yo y el acto que me ha sido impuesto, ¿quién soy yo para evitar el pecado?". (Lukács 1919: 53)

Este sentimiento trágico nace en el fondo de esa búsqueda de perfección, de pureza y de absoluto que caracteriza al

trabajadores que superan la norma de producción".

Ni perdí mi fe. Como antes, creía porque quería creer. Así han creído los hombres desde tiempos inmemoriales cuando estaban movidos por su deseo de servir a poderes y valores por encima y más allá de la humanidad: dioses, emperadores, estados; ideales de virtud, libertad, razón, raza, clase, partido...

Cualquier intento firme de realizar estos ideales exige un número de sacrificios humanos. En el nombre de los más nobles ideales, que prometen la felicidad eterna a sus descendientes, tales hombres traen la más despiadada ruina a sus contemporáneos. [...]

Me horrorizó lo que vi en los años 30 y me invadió el desaliento. Pero acallaba las dudas del modo en que había aprendido a hacerlo: "cometimos un error", "fuimos demasiado lejos", "no tomamos en consideración", "la lógica de la lucha de clases", "necesidad histórica objetiva", "usar medios bárbaros para combatir la barbarie"...

Bien y mal, humanidad e inhumanidad- éstas parecían abstracciones vacías. No me tomaba la molestia de preguntarme por qué la "humanidad" debería ser abstracta, pero la "necesidad histórica" y la "conciencia de clase" deberían ser concretas. Los conceptos de conciencia, honor, humanidad, que rechazábamos como prejuicios idealistas, "intelectuales" o "burgueses", y, por lo tanto, perversos" (citado en Lukes 1985: X).

¹¹ El subrayado es mío.

marxismo. Su rechazo de la moral burguesa se debía a que tras ella se ocultaban intereses espurios que contaminaban y adulteraban sus ideales. Esta reacción no puede dejar de recordarme la de ese otro impenitente buscador de absolutos que fue el Divino Marqués. Para Sade, la moral ilustrada del interés bien entendido es impura, porque tras ella se esconde una idea de cálculo: "Y lo que acabará más aún de deteriorar a mis ojos el sentimiento de la virtud es que no solamente no es un primer movimiento, natural, sino que incluso por su definición no es más que un movimiento vil e interesado que parece decir: yo te doy para que tú me devuelvas" (citado en Domenech 1989: 217). La virtud no es más que la máscara hipócrita del vicio, sin poseer la belleza, el brillo y la exuberancia de este último. El hombre vicioso, por lo tanto, trabaja con las mismas intenciones que el virtuoso, pero de manera más sincera, y, por ello, es más estimable. Con lo cual, Sade llega a la paradójica conclusión de que un vicio franco y abierto es más moral que la virtud. Su sed de absoluto no podía verse satisfecha por esas virtudes morales demasiado interesadas, demasiado impuras, demasiado aburridas.

El rechazo marxista de los valores burgueses guarda un cierto parecido en su argumentación con el del Marqués de Sade. Para el marxismo, la mancha que desacredita a la moral radica en el hecho de que detrás de ella se escondan, no ya unos intereses cualesquiera, sino los ruines intereses de la clase burguesa, los intereses de unos hombres egoístas, que se sirven de la moral para hacer el mal. La virtud no es, pues, más que la máscara hipócrita del vicio. Por lo tanto, el hombre que se sirve del crimen, la violencia y la mentira de manera más sincera para poner fin a esta cínica e inmoral mascarada es más moral que

aquél que practica el crimen bajo el piadoso y maloliente disfraz de la virtud. El marxismo llega a la trágica y paradójica conclusión de que aquél que realiza un acto inmoral sacrificando su propia conciencia ética realiza un acto de una moralidad superior a la de la vieja y mojigata moral burguesa.

Evidentemente, a pesar de las grandes similitudes entre estas dos formas de razonar, las diferencias entre las intenciones del Marqués de Sade y el marxismo no dejan de ser enormes. El deseo puramente egoísta de Sade es el de poder entregarse a una intensa vida de lujuria y desenfreno. El objetivo del marxismo es la liberación de la humanidad. Sade sacraliza lo que él considera el orden natural del mundo y se recrea maliciosamente con la desigualdad y la injusticia en él reinantes: "Persuádate de que supone trastornar el orden de la naturaleza el sacar de la clase de la indigencia a aquellos que ella ha querido colocar en ese lugar; que completamente sabia y consecuente en todas sus operaciones, tiene designios sobre los hombres que no nos compete ni conocer ni contrariar; que sus designios sobre nosotros se demuestran por la desigualdad de las fuerzas, necesariamente seguida de la de las fortunas y la de las condiciones" (ibid.: 221). El propósito del marxismo, por el contrario, era el acabar con esta situación de desigualdad, que no es resultado de un designio de la naturaleza, sino consecuencia de unas condiciones histórico-sociales que pueden y deben ser cambiadas.

Lo que he pretendido mostrar al establecer esta comparación no es que todo marxista es un sádico en el fondo- esto sería absurdo-, sino que todo aquel que busca un absoluto, es muy posible que sólo pueda acabar encontrándolo en el ejercicio de una violencia limpia de toda impureza, de toda hipocresía, de

toda mancha. La violencia, en medio de su horror, es siempre de una sinceridad inmaculada; es una explosión de autenticidad y claridad que pone fin a los fingimientos, las simulaciones, las gazmoñerías y las apariencias. Sade descubrió esa pureza en la violencia del crimen y el vicio; el marxismo la halló en el furor de una "revolución a la cual hay que someterse, y que no se preocupa más por las existencias humanas que sacrifica que un temblor de tierra por las casas que destruye"¹², una revolución, por medio de la cual, la "clase destructora" pueda al fin "despojarse de toda la vieja porquería" (La ideología alemana, MEW, III, p.69), de toda la inmundicia que nos separa del ideal absoluto de perfección.

Llegados a este punto, quizás nos resulte ya más fácil entender aquellas palabras con las que comenzaba este capítulo. El marxismo reprocha a la moral individualista liberal burguesa su falta de pureza: es egoísta, interesada, falsa, y no se compromete realmente en la realización material de una sociedad perfecta. Es decir, el marxismo no soporta que el individualismo burgués haya transformado la moral en un medio para la satisfacción de los intereses privados de unos sujetos egoístas, en lugar de haberse planteado la moral como un objetivo final que trajese consigo la transformación misma de los individuos.

El cinismo moral no se preocupa ya por cómo mejorar moralmente a los hombres, sino por desarrollar una estrategia moral que nos permita conseguir aquello que queremos, dirigiendo "de tal forma el antagonismo de sus disposiciones hostiles que todos los individuos que componen un pueblo se obliguen ellos mismos entre ellos a someterse a leyes coactivas, y establezcan

¹² Marx, New York Daily Tribune, 25 de agosto de 1852.

así un estado pacífico donde las leyes estén en vigor" (Kant 1795: 35). El cínico moral ya no está obligado a ser "un hombre moralmente bueno", sino sólo a ser "un buen ciudadano". La sociedad individualista es lo más parecido a ese pueblo de demonios inteligentes del que hablaba Kant¹³, cuyo problema sería el de conseguir un orden que "a pesar del antagonismo creado entre ellos por sus inclinaciones personales, esas inclinaciones se obstaculicen tan bien unas a otras que en la conducta pública el efecto sea el mismo que si esas disposiciones no existieran" (ibid.: 35).

A pesar de su sola preocupación consecuencialista por los resultados de las acciones, lo que al marxismo le duele en el fondo es que este cinismo moral ya no exija al hombre ser moralmente bueno y que, con su instrumentalización de la ética, al individuo se le deje seguir siendo egoísta, o incluso se fomente el egoísmo. Al proponerse la moral como fin, esperaba que con el cambio de las bases socio-económicas se produjera a la vez la transformación del hombre en un ser *mejor*, un individuo *realmente moral*, en el que los intereses privados coincidieran con los públicos, y no como ocurre en la sociedad individualista, donde sólo existe una apariencia de esa coincidencia, bajo la cual los intereses privados siguen constituyendo los verdaderos resortes de la vida social. El problema, como vimos, es que resulta completamente ingenuo y gratuito creer que con la destrucción del sistema capitalista ha de surgir necesaria y automáticamente una sociedad y un hombre realmente morales.

En definitiva, lo que el marxismo opone al cinismo moral

¹³ No hay que olvidar, sin embargo, que estos demonios inteligentes son también sumamente sentimentales. Uno de los principales rasgos del cinismo moral consiste en haber transformado a la ética en una de las más importantes vitaminas de nuestra vida personal y afectiva.

individualista es sólo una fe ciega en un absoluto moral, en un destino histórico que hará temblar los cimientos de la sociedad con la violencia, el terror y la inocencia de una catástrofe natural, y que exige de nosotros como un Dios el trágico sacrificio de nuestra conciencia moral siempre que sea necesario. Esta especie de mesianismo histórico le hace creer que puede cortar de raíz y olvidarse por completo de todos los valores y preocupaciones de la cultura burguesa, de la que él mismo es una manifestación: en el marxismo no hay sitio para la noción romántica de individualidad, ni para la noción liberal de libertad, que incorpora la idea de un espacio privado fuera del alcance de la interferencia pública, ni para la noción de una ética y una política democrática como articulación y confrontación en la esfera pública de intereses divergentes. Como dice Steven Lukes: "Hasta que estas cuestiones no sean afrontadas, la visión marxista de la emancipación sigue siendo un objetivo social y político confuso, y, por lo tanto, insostenible" (Lukes 1985: 99). Aunque, evidentemente, no por esto pierde la actitud moral marxista su legitimidad y su importancia, aquella misma que los marxistas podían haber reconocido, si se hubieran entendido mejor a sí mismos: la de haberse tomado en serio y haber querido llevar los valores morales burgueses hasta sus últimas consecuencias. Lo irónico es que fuera precisamente ese celo perfeccionista el que acabara cegándoles con respecto a la naturaleza de su propio proyecto.

Ahora bien, a pesar de que con su búsqueda de un absoluto moral se alejaron de la definición de un claro objetivo social y político, sí es cierto que con su postura hipermoralista ayudaron a definir y concretar los términos de uno de los

principales dilemas éticos de nuestra sociedad, o el que quizás podría considerarse como su dilema ético por excelencia: hoy en día, o se es un cínico moral, o se es un terrorista ultraconsecuencialista.

3

PEQUEÑOS GRANDES INQUISIDORES

En el presente capítulo me encargaré de analizar la forma en que el cinismo moral propio de nuestras sociedades burguesas liberales queda reflejado en las teorías de algunos de nuestros filósofos más recientes, como hicimos en el caso de Schlick. Califico a la concepción de la moral dominante en nuestra sociedad de cínica por compartir un rasgo esencial común a cualquier manifestación de cinismo: el rechazo del idealismo moral, el repudio y la burla de unos supuestos valores absolutos completamente independientes de las necesidades y deseos de la naturaleza humana y represores de estos últimos. Rasgo peculiar de nuestra cultura es que, mientras que el cinismo ha sido por lo general un fenómeno más bien individual, para nosotros se ha ido convirtiendo en un fenómeno social: la desvalorización de la ética objetivista tradicional, con su creencia en la obligación de actuar de determinadas maneras de acuerdo con unos valores ajenos a nuestros deseos, nuestra felicidad o nuestro bienestar, es ya una característica constitutiva de nuestra civilización.

Ciertamente, aunque esta actitud cínica sea preponderante en nuestra sociedad, esto no significa que con ella hayan

desaparecido las corrientes contrarias, las reivindicaciones abiertamente moralistas. Precisamente, otro de los rasgos fundamentales de nuestra situación ética es la existencia de intensos e interminables debates morales, como los que tienen lugar, por ejemplo, en torno al aborto o la eutanasia. Una sociedad en la que ya mucha gente se ha distanciado de la concepción tradicional objetivista de la moral no sólo no supone la desaparición de ésta, puesto que, seguramente, continúa habiendo un número importante de personas que sigue manteniéndola, sino que, además, contribuye a agudizar el debate ético y el enfrentamiento entre esas dos maneras diferentes de concebir la moral. Por eso, lejos de complacerse gustosamente en una sosegada situación de unánime cinismo, nuestra sociedad vive agitada por el debate moral en el que se enfrentan esas dos concepciones opuestas de la ética: una rigorista, que cree en la objetividad tradicional de los valores, y que está centrada en la noción de deber incondicional, y otra liberal, subjetivista, pragmática, centrada en la noción de felicidad. Como veremos, lo que muchos de nuestros filósofos hacen al atacar la idea de objetividad moral no es refutar una idea filosófica, como ellos creen, sino reflejar (de manera a veces hartamente confusa), y participar en, este enfrentamiento social entre dos posturas éticas encontradas.

Pero hay todavía otro aspecto esencial de nuestro cinismo moral. No consiste éste en un mero desplante frente a la moral tradicional, sino también, y especialmente, en un intento no siempre fácil de conservar y hacer encajar algunos aspectos de aquélla con nuestra nueva sensibilidad. Lo que es denostado en un principio puede ser, sin embargo, utilizado y reinterpretado desde una perspectiva distinta. Es cierto que vivimos en una

sociedad que repudia la retórica del deber y que reivindica los derechos individuales a la autonomía, al deseo o a la felicidad. Mientras que en las sociedades moralistas se hacía tronar el imperioso "debes" sobre las cabezas de los hombres, nosotros tendemos a minimizarlo y despreciarlo; mientras que el deber ordenaba la sumisión incondicional del deseo a la ley moral, hoy tratamos de reconciliar las normas morales con el placer y el interés propio. Una sociedad cínica, en el sentido en que yo la entiendo, no es una sociedad que haya renunciado a la moral. Más aún, si hay algo por lo que se caracteriza esta sociedad antirrigorista y antimoralista es justamente por la importancia que ha cobrado en ella la moral. Este inusitado auge de la ética se ha extendido hasta la reflexión filosófica, jurídica, política, ha dado lugar a la bioética, las acciones humanitarias, la protección del medio ambiente, las cruzadas contra la droga, la moralización de los negocios y de los medios de comunicación, los virulentos debates entorno al aborto, y ha generado, además, instituciones y prácticas colectivas inéditas. Prácticamente, se podría decir que hoy en día no hay ningún ámbito de la sociedad que escape a la ética; cualquier cuestión es susceptible más que nunca de ser considerada como una cuestión moral.

Sin embargo, como muy bien dice Lipovetsky en su libro *Le crépuscule du devoir*, no debemos engañarnos, porque esto que podríamos calificar de revitalización de la ética no supone de ningún modo una vuelta de la religión tradicional del deber. La ética experimenta un auge, pero no la idea de deber absoluto e incondicional; nuestra sociedad desea reglas de conducta justas y equilibradas, pero no la renuncia a uno mismo; se apela a la responsabilidad, pero no a la obligación de consagrar su vida al

prójimo, a la familia o a la nación. Por debajo de este renacimiento de la ética, pues, continúa la erosión de la cultura del deber absoluto en beneficio de los valores individualistas y eudemonistas. Por eso, no hay ninguna contradicción entre el apogeo actual de la ética en nuestra sociedad y su cinismo antimoralista, ya que esta nueva ética ya no es la desgarradora ética del sacrificio incondicional de sí mismo en aras del deber, sino una ética indolora que pretende reconciliar valores e intereses, placer y normas de conducta. Por lo tanto, lejos de oponerse a la postura cínica, esta ética es una de sus manifestaciones ejemplares. Nuestra cultura ha sido capaz de llevar a cabo tan sutil transformación en nuestras concepciones éticas, que nos permite practicar el cinismo desde la moral misma.

Con lo cual, podemos ver cómo este cinismo moral se articula sobre dos aspectos. En un primer momento, nos encontramos con una actitud cínica originaria de desdén frente al idealismo y represión de la moral objetivista. Pero los miembros de nuestra sociedad no son un ejército de Diógenes solitarios que se conforman con sacar la lengua a la hierática efigie del imperativo categórico. Repudian la retórica del deber absoluto, pero desean al mismo tiempo un orden ético que no sea ya estructurado a través de la coacción y la idealización de los valores, sino por medio de un pragmatismo inteligente y humanista que ponga los valores morales al servicio de nuestros deseos e intereses con el fin de alcanzar el bienestar y la felicidad. Y aquí es donde entra en juego ese otro aspecto cínico ya en un sentido más moderno, puesto que para que esos valores morales cumplan su función eudemónica con eficacia es necesario que recuperemos parte de aquella ética objetivista que rechazamos.

Si en un principio mostramos nuestro desprecio por la moral objetivista por ser una fuente de represión, ésta puede ser, sin embargo, reclamada de nuevo cuando se trata de proteger nuestra libertad, nuestros deseos o nuestros intereses.

Por eso, la noción de derecho se ha convertido en el concepto fundamental de nuestra ética y en la máxima y más lograda expresión de nuestro cinismo moral. Con el concepto de derecho se convierte en el corazón de la moral a aquellos mismos elementos que quedaban excluidos de toda consideración realmente moral. No es que en las consideraciones morales no se tengan en cuenta las necesidades, los deseos o los intereses de los hombres. Se trata de que la moralidad no proviene de ellos. Una acción es moralmente buena, no porque ayude, por ejemplo, a las necesidades de alguien, sino que, más bien, el ayudar a las necesidades de alguien es lo que moralmente debe hacerse. El elemento esencialmente moral no proviene de que se ayude a las necesidades de alguien, ya que esto podría hacerse igualmente por razones que nada tuvieran que ver con la moral, sino del hecho de que realizar esa acción es lo que debe hacerse. En la noción de derecho son las reivindicaciones subjetivas de los individuos las que van a constituir la esencia misma de la moral. Si en la concepción tradicional objetivista algo es moralmente correcto independientemente de nuestros deseos, intereses o necesidades, ahora empieza a considerarse como moralmente correcto aquello que tenga en cuenta precisamente nuestros deseos, intereses o necesidades. Mediante una ética de derechos conseguimos zafarnos de la aborrecida ética del deber absoluto, pero, al mismo tiempo, logramos elevar nuestras reivindicaciones subjetivas hasta la categoría de valores morales objetivos. Por una parte, rechazamos

el objetivismo de la moral, pero, por otra, conseguimos ponerlo a trabajar para nuestra felicidad y bienestar.

Esta forma de concebir la moral se ve, además, completada por una serie de virtudes acordes con nuestra alergia hacia el deber incondicional, tales como la tolerancia, la responsabilidad o la solidaridad, que nos permiten ser morales desde la distancia y el confort, sin sentir la desgarradora presión psicológica de la obligación inexorable de tener que someter nuestros deseos a una ley.

Nuestra cultura, en la medida en que ha difuminado los límites entre moralidad y prudencia, e intenta reconciliar placer y normas morales, reivindicaciones subjetivas y objetividad ética, ha ido diluyendo el fenómeno mismo de la moral. Ha dejado de ser una cultura moral para convertirse en una cultura moralmente cínica y cínicamente moral, puesto que, por un lado, constituyen el centro de sus consideraciones éticas los intereses, preferencias y deseos de los hombres, pero, por otro, no renuncia a cierto idealismo propio de la ética objetivista tradicional.

Este apogeo de la ética, bajo el que, curiosamente, prosigue la campaña de desgaste de la moral del deber, también ha alcanzado al pensamiento filosófico. Lo que me propongo mostrar en las siguientes páginas es cómo la reflexión de nuestros filósofos es en gran parte sólo un reflejo de esa peculiar actitud social que he denominado cinismo moral. Cuando presentan la concepción objetivista tradicional de la moral como un craso error profundamente imbuido en nuestro lenguaje y pensamiento éticos, lo único que están haciendo es manifestar su rechazo de la tradición del deber incondicional. Cuando tratan de dar

explicaciones o justificaciones más "razonables" del fenómeno moral, lo que hacen es describir una nueva actitud que nada tiene que ver con él, pero que dada su intención de no renunciar a él, sólo puede ser recuperado desde un paradójico cinismo intelectual que plantea la moral como un error o ilusión que debemos seguir manteniendo por su gran utilidad social.

Resultará, pues, interesante ver cómo una situación social, un cambio en la actitud ética y el consiguiente debate entre concepciones contrarias de la moral, se transforma al ser formulada en términos filosóficos en fascinantes dilemas y extraordinarias aporías, que, en realidad, sólo pueden ser resueltas reconociendo que lo que los filósofos han hecho no es buscar la verdad y subsanar errores, sino, sencillamente, hacer una confesión de su postura ética de forma algo confusa. Por otra parte, es comprensible que tales reflexiones cínico-filosóficas se produzcan en el seno de una cultura que aboga por una moral centrada en los deseos, intereses y necesidades de los hombres, pero que para que pueda ser reconocida como moral no puede dejar de aceptar aquello mismo que tanto le desagrada, puesto que en el fondo se está afirmando que aquellos estándares de acuerdo con los cuales deberíamos actuar son independientes de nuestras preferencias o deseos personales. Se trata de una moral que tiene dificultades para convivir con la inevitable idea de objetividad debido al visceral recelo que sentimos con respecto a la noción del imperativo categórico. Queremos la objetividad, pero sin dolor, sin desgarrar, sin deber renunciar a nosotros mismos. Ese cinismo con el que intentamos casar placer y norma moral, interés y moralidad, puede alcanzar grados de complejidad casi maquiavélicos al ser teorizado desde el pensamiento filosófico. El

cinismo intelectual filosófico que encontraremos es sólo un reflejo de las dificultades, perplejidades e inquietudes de nuestra ambigua cultura moral.

3.1. LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL: LA COLMENA REZONGONA, O LOS GOLFOS CONVERTIDOS EN HONRADOS¹

Una de las corrientes filosóficas que nos ofrece un inmejorable ejemplo de este cinismo intelectual es sin duda la llamada teoría de la elección racional. En este apartado, intentaré mostrar la imposibilidad de entender la moralidad como una parte de esta teoría. Lo que obtendremos de considerar a la moral como una parte de la teoría de la elección racional será una nueva concepción de la ética totalmente distinta, con la que desaparece la concepción tradicional de la moral, la cual sólo puede ser ya recuperada mediante un cinismo inteligente y pragmático que consiste en apelar a ella por su utilidad social, por ser la mejor solución a ciertos problemas prácticos planteados por la interacción entre individuos que viven en sociedad.

Para ello me serviré de dos textos. En primer lugar, examinaré el ensayo de John Harsanyi "Morality and the theory of rational behaviour", para después pasar al libro de David Gauthier *Morals by agreement*.

3.1.1. EL UTILITARISMO DE LA REGLA

Harsanyi piensa que el surgimiento de la moderna teoría de la decisión ha convertido a la ética en una parte orgánica de la teoría general del comportamiento racional. Por comportamiento racional se entiende aquí un comportamiento que persigue la

¹ *The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest*, título de una sátira en verso publicada en 1705 por Bernard de Mandeville, que describe perfectamente, a mi parecer, el espíritu de la teoría de la elección racional.

consecución de determinados objetivos mediante los medios más eficaces y de acuerdo con determinadas preferencias o prioridades. La razón más importante por la cual es útil considerar a la ética como una parte de la teoría de la decisión racional es que el reciente trabajo desarrollado por esta teoría permite cada vez más reducir muchos de los problemas éticos a cuestiones de decisión racional. Y esto sería posible porque la teoría de la decisión racional individual, la teoría de juegos y la ética compartirían un mismo concepto de racionalidad, definido en términos de maximización de la utilidad. En el caso de la ética, la racionalidad consistiría en la maximización del nivel de utilidad media de todos los individuos de una sociedad.

Lo que yo me pregunto es qué es lo que ocurre si efectivamente reducimos la moral a meras cuestiones de decisión racional, cuestiones sobre cómo decidir cuál será el comportamiento racional para conseguir maximizar la utilidad media de todos los individuos de una sociedad. ¿Tiene esto algo que ver con lo que tradicionalmente se ha entendido por moral o se trata de una reinterpretación totalmente distinta?

Analícemos más de cerca la teoría moral de Harsanyi para responder a esta pregunta. La base de esta teoría moral es un modelo para la elaboración de juicios de valor morales que Harsanyi denomina modelo de equiprobabilidad. Supongamos que alguien dijera: "Prefiero el sistema capitalista al socialista, porque en nuestro sistema capitalista da la casualidad de que soy un millonario y estoy muy satisfecho con la vida que llevo, mientras que en un sistema socialista podría ser en el mejor de los casos un pequeño funcionario mal pagado". Este puede ser un juicio personal de preferencia muy razonable, pero nadie lo

consideraría un juicio de valor moral, porque está obviamente basado en el interés particular del agente.

Harsanyi nos pide que comparemos este ejemplo con otra situación en la que alguien expresara su preferencia por el sistema capitalista sobre el socialista sin conocer de antemano la posición social concreta que ocuparía en ninguno de los dos sistemas, y teniendo en cuenta que tendría la misma probabilidad de ocupar cualquiera de las posiciones sociales disponibles en cada uno de ellos. En este caso, dice Harsanyi, su elección se haría independientemente de consideraciones egoístas moralmente irrelevantes, y, por lo tanto, su elección entre ambos sistemas se convertiría en un genuino juicio de valor moral.

Esto significa que un primer requisito necesario para que un juicio de valor se convierta en un verdadero juicio moral es que sea imparcial. El individuo debe elegir entre dos sistemas políticos o éticos dejando de lado cualquier información moralmente irrelevante, como pueden ser la posición que ese individuo ocupa de hecho en uno de esos sistemas, o sus propios intereses egoístas. El segundo requisito para que ese juicio de valor sea moral es que el individuo sea un utilitarista que defina la utilidad social como la media de las utilidades individuales. Este modelo de equiprobabilidad, como reconoce el propio Harsanyi, no es más que una reformulación de la teoría del observador imparcial de Adam Smith. Pero lo que a nosotros realmente nos interesa es qué es lo que ocurre con la concepción tradicional de la moral cuando los juicios morales son entendidos desde ese modelo.

El gran valor de este modelo reside para Harsanyi en lo siguiente:

Este modelo de equiprobabilidad de los juicios de valor morales nos da a la vez un poderoso criterio analítico y un criterio heurístico muy conveniente para resolver problemas morales prácticos. Si queremos decidir entre dos estándares morales alternativos, A y B, todo lo que tenemos que hacer es plantearnos la pregunta: ¿Preferiría vivir en una sociedad conforme al estándar A o en una sociedad conforme al estándar B?- suponiendo que no sabría de antemano cuál sería mi verdadera posición social en ninguna de las dos sociedades, pero teniendo que suponer que tendría una posibilidad igual de acabar en cualquiera de las posiciones posibles. (Harsanyi 1982: 46)

Como puede verse, la pregunta fundamental para Harsanyi es "¿Qué principios de acción o qué estándares morales querríamos nosotros ver impuestos en nuestra sociedad?", y a esta pregunta se responde considerando desde un punto de vista imparcial cuál es el tipo de sociedad en el que desearíamos o preferiríamos vivir. Lo que tenemos aquí es una concepción de la ética completamente distinta de la concepción tradicional. Según ésta, la ética es una cuestión de reconocimiento de la validez de unos determinados principios de conducta, no una cuestión de elección de esos principios. La pregunta no es "¿Qué principios preferimos?", sino "¿Qué principios son los correctos?". Los deseos y las preferencias no son las consideraciones que deben determinar nuestras acciones o la manera de representarnos el comportamiento humano. Según esta forma de entender la ética, hay ciertos tipos de acción que están bien y otros que están mal, y es en términos de estos conceptos como uno debe actuar (y no en términos de la maximización de la utilidad de nadie). Esto quiere decir que los juicios morales no expresan preferencias o disposiciones, sino

que manifiestan el reconocimiento de unos estándares que todos deberían reconocer so pena de actuar moralmente mal si no lo hacen.

Dentro de esta concepción de la ética, la pregunta que se hace Harsanyi, "¿Qué tipo de estándares morales preferiría ver impuestos en nuestra sociedad?", no puede ser considerada como una pregunta moral. En ningún caso puede ser la ética una cuestión de preferencias. Harsanyi trata de salvar la naturaleza moral de su pregunta introduciendo el concepto de *preferencias morales*. Las preferencias morales, a diferencia de las preferencias puramente personales, concederán por definición siempre la misma importancia a los intereses de todos los individuos, es decir, las preferencias morales consistirán en desear siempre la maximización de la media de las utilidades individuales. Sin embargo, según la concepción tradicional de la moral, lo que hace que un juicio sea un juicio moral no es que nosotros expresemos con él nuestra *preferencia* por dar la misma importancia a los intereses de todos. Lo característico de un juicio moral no es esa imparcialidad de la preferencia de la que habla Harsanyi, sino el hecho de que no es una cuestión de preferencias en absoluto. La validez objetiva de un juicio moral no proviene de la "naturaleza imparcial" de ninguna preferencia, aunque sea la de preferir maximizar la utilidad de todos a maximizar sólo la mía o la de unos cuantos². Un juicio moral será siempre válido

² Es curioso ver cómo se ha ido diluyendo el concepto de objetividad moral en el de universalidad. Este proceso encontraría su explicación en nuestro rechazo a la cultura del deber absoluto. Transformando la objetividad moral en universalidad y entendiendo ésta como la necesidad de tener en cuenta los intereses y deseos de todos los individuos conseguimos desembarazarnos de la idea de una ineluctable obligación moral completamente ajena a nuestras inclinaciones y convertir a la moral en la expresión de la preferencia del tipo de sociedad en el que desearíamos vivir. Con esta transformación logramos dar a la moral un carácter más humano, menos rigorista, más acorde con nuestra cultura individualista, al tiempo que se conserva un grado de imparcialidad, gracias a esa universalidad, indispensable para que nuestro sistema moral pueda cumplir su función social como estrategia para resolver problemas prácticos entre individuos que viven en sociedad presentándose como una instancia elevada por encima de los intereses particulares. En Kant, sin embargo, la referencia a la universalidad estaba destinada precisamente a mostrar el carácter categórico de los juicios morales. El hecho de que el imperativo categórico ordene actuar únicamente según la máxima que hace que se pueda querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal indica que en la medida en que esa máxima se convierte en ley universal se trata de una prescripción que ningún ser racional podría dejar de reconocer como obligatoria. La universalidad, en Kant, está actuando como una muestra del carácter

independientemente de mis preferencias.

Harsanyi dice: "Por definición, un juicio de valor moral es siempre una expresión de la propias preferencias morales" (Harsanyi 1982: 48). En realidad, habría que decir que, por definición, un juicio de valor moral no es nunca la expresión de una preferencia. Una preferencia moral es una contradicción en los términos. Es cierto que un juicio moral implica necesariamente la adopción de una determinada actitud; implica una reacción por parte del individuo. Pero esto es una afirmación gramatical: podríamos decir que esto es así también por definición. Ahora bien, de aquí no se sigue que el individuo elija la actitud que prefiere. Por ejemplo, alguien que mantiene el juicio moral de que la vida es sagrada y que el asesinato está mal no lo mantiene por la razón de que lo prefiere a otros juicios. Por el contrario, su juicio es que el asesinato está mal independientemente de que él o los demás lo piensen o elijan juzgarlo de ese modo. Aunque un juicio moral de este tipo expresa una reacción por parte del individuo, la reacción que expresa es que este juicio moral no es una mera reacción y que no se trata de una cuestión de decidir o elegir pensar de una determinada manera. El rasgo distintivo de los juicios morales es que implican el reconocimiento de un criterio de acción que es válido independientemente de que nosotros lo pensemos, validez que debe ser reconocida por todos so pena de actuar moralmente mal.

Quizás, sintiendo una vez más que, al reducir la ética a una cuestión de pura elección racional, la ética se le escapaba entre los dedos, Harsanyi nos dice que cualquier teoría ética sensata

objetivo del deber moral, es decir, un tipo de consideración que es reconocida como necesariamente válida independientemente de nuestras inclinaciones o preferencias. Lo curioso de este cambio, pues, consiste en que esta universalidad, esgrimida por el gran adalid del objetivismo moral, se haya convertido en el caballo de Troya desde el que el pensamiento postmoralista mina los cimientos mismos del pensamiento moral.

debe distinguir entre preferencias racionales e irracionales. Al igual que antes introdujo el concepto de preferencias morales, ahora introduce la noción de *preferencias verdaderas*, que son las únicas que deben definir la utilidad social y, por tanto, nuestras decisiones éticas. Las preferencias manifiestas de una persona son aquéllas que se manifiestan en su comportamiento, incluidas las preferencias basadas en erróneas creencias fácticas, en un descuidado análisis lógico o en fuertes emociones que en ese momento impiden una lúcida elección racional. En cambio, las preferencias verdaderas de una persona son aquellas que tendría si dispusiera de toda la información fáctica relevante, si razonara siempre con el mayor cuidado posible y si se encontrara en un estado mental propicio para realizar una elección racional. Nuestros juicios morales serían entonces aquéllos que maximizaran la utilidad de nuestras preferencias verdaderas.

Lo primero que habría que hacer es repetir que los juicios morales no pueden estar basados en preferencias. Pero es que, además, algunas de nuestras preferencias y deseos pueden estar basados en nuestras creencias morales, y no al revés, como muestran, por ejemplo, Philips y Mounce en su ensayo "On morality's having a point". Estos autores ponen el ejemplo de un científico racionalista que discute con un ama casa católica sobre los anticonceptivos. El científico señala todos los males que puede acarrear el traer demasiados hijos al mundo: peligros para la salud de la madre, restricciones en su carrera, pobreza para la familia, limitación de las oportunidades de los miembros de la familia, superpoblación, etc.. En respuesta, el ama de casa católica aduce la gloria de la que disfruta la madre al traer

hijos al mundo. El científico pone a disposición del ama de casa católica toda la información fáctica relevante, y ella se encuentra en plena posesión de sus facultades mentales y en un estado de absoluta lucidez: ¿cuáles deberían ser sus preferencias verdaderas? Esta pregunta no tiene respuesta. El ama de casa católica prefiere seguir teniendo hijos en virtud de sus creencias ético-religiosas. No hay nada de irracional en esto. Tampoco quiero decir que esa preferencia sea una "preferencia moral", puesto que, como ya he dicho, esta expresión no tiene sentido. Nuestras creencias morales pueden determinar muchos de nuestros deseos, preferencias, sentimientos u opiniones, pero, en cualquier caso, esas creencias no pueden ser entendidas como meras expresiones de preferencias, deseos o sentimientos, al menos dentro de la concepción tradicional objetivista de la moral.

Por otra parte, el concepto de preferencia verdadera es una mera tautología. Decir que hay preferencias verdaderas implica que puede haber preferencias falsas. Pero ¿qué sentido tiene decir que mi preferencia del helado de chocolate al helado de fresa es falsa? ¿Acaso puedo estar equivocado al decir que prefiero el helado de chocolate al de fresa? Nuestro juego del lenguaje de las preferencias presupone que el individuo es el único autorizado para enunciar aquello que prefiere. No tiene sentido pensar que el individuo pueda estar equivocado con respecto a sus preferencias, y que, en realidad, hay otras verdaderas preferencias ocultas en él por las razones que sean. Plantear algo así es plantear un juego del lenguaje distinto, como hace, por ejemplo, el psicoanálisis.

Pero lo que hemos de resaltar ante todo es que el juego del

lenguaje de las preferencias y el juego del lenguaje de los juicios morales son completamente diferentes, y no pueden reducirse uno a otro. Si alguien dijera: "Decido mantener como juicio moral que la guerra está mal, porque prefiero vivir en una sociedad pacífica a vivir en una sociedad en guerra", no podría pensarse que esta persona está haciendo un razonamiento moral. Pero ésta es precisamente la forma en que razona Harsanyi. En última instancia, desea que ciertos juicios morales sean aceptados porque éste es considerado como un mecanismo adecuado para la resolución de ciertos problemas prácticos sociales³. De este modo, la ética se transforma en una estrategia que un grupo de individuos decide adoptar para gobernar su interacción mutua. La pregunta decisiva aquí es la siguiente: "Dado nuestro deseo de vivir como parte de un grupo, ¿qué principios de conducta deseamos aceptar para promover la mejor vida en comunidad posible, o, como diría Harsanyi, para maximizar la utilidad de todos los individuos?". La preocupación por qué actos son buenos y qué actos son malos es sustituida por la consideración pragmática de qué reglas para la cooperación social le gustaría a uno ver impuestas. Pero, al hacer esto, la función y el contenido de la moral son completamente alterados; la noción misma de moralidad en su sentido tradicional ha sido abandonada. Lo que tenemos aquí es una nueva concepción ética.

El problema crucial que se nos plantea entonces es el de saber qué concepción de la ética nos queda si abandonamos la concepción tradicional objetivista y decidimos pensar en la aceptación de determinados juicios morales sólo en términos de

³ Como dice Derek Parfit: "Las soluciones morales son, pues, con frecuencia, las mejores; y con frecuencia son las únicas asequibles. Por tanto, necesitamos motivos morales" (Parfit 1979: 16). Pero, evidentemente, no es lo mismo creer en la necesidad de unos valores morales como estrategia para resolver problemas prácticos que creer en esos valores morales.

la adopción de un mecanismo socialmente útil para la solución de ciertos problemas prácticos. Pues bien, la actitud ética resultante será, como tendremos ocasión de ver, una peculiar forma de cinismo: habremos dejado de creer en la concepción tradicional de la moral, las consideraciones acerca de qué actos son buenos y qué actos son malos habrán caído en desuso, pero, a pesar de ello, seguiremos haciendo juicios morales convencionales, seguiremos utilizando la concepción tradicional objetivista de la moral, en la que ya no creemos, sólo por el importante papel estratégico que desempeña dentro de la maquinaria social.

Esta forma de cinismo la encontramos en la defensa que hace Harsanyi del utilitarismo de la regla frente al utilitarismo del acto. Como sabemos, el utilitarismo del acto mantiene que cada acto individual debe ser juzgado directamente en términos del criterio de utilidad. Según esta concepción, un acto será moralmente correcto cuando maximice la utilidad social en las circunstancias en las que de hecho se encuentre el agente. El utilitarismo de la regla, por el contrario, mantiene que el criterio de utilidad debe ser aplicado, en primer lugar, no a los actos individuales, sino a las reglas generales básicas que gobiernan estos actos. Así pues, un acto moralmente correcto será un acto que sea conforme a la regla moral aplicable a ese tipo de situación, mientras que una regla moral correcta será aquella regla particular de comportamiento que maximice la utilidad social si es seguida por todos en todas las situaciones de ese tipo.

Al igual que cuando se toma cualquier otra decisión moral, al elegir entre el utilitarismo de la regla y el utilitarismo del acto, la pregunta que, según Harsanyi, hay que hacerse es la

siguiente: ¿qué versión del utilitarismo maximizará la utilidad social? ¿Con cuál de las dos obtendrá la sociedad los mejores resultados? Para Harsanyi, está claro que esto se logrará con el utilitarismo de la regla.

Para demostrar los mejores resultados obtenibles con esta versión del utilitarismo utiliza como ejemplo el problema del cumplimiento de las promesas. Este ejemplo nos interesa particularmente porque en él Harsanyi hace expresa referencia a la concepción tradicional de la moral. Según esta concepción, "las promesas deben ser cumplidas, con la posible excepción de casos en los que cumplir las promesas pusiera en excesivos apuros al individuo que hace la promesa (o quizás a terceras personas)" (Harsanyi 1982: 58). Una forma más exacta de definir la postura ética tradicional frente a las promesas es diciendo que la moral nos manda cumplir las promesas incondicionalmente (aunque puede haber casos en los que ese compromiso se vea anulado por otro deber moral superior). Pero lo que viene a ser característico de esta postura es el carácter incondicional del deber.

El utilitarismo del acto haría moralmente permisible la ruptura de una promesa siempre que el romper la promesa produjera una mayor utilidad social que el mantenerla. Pero esto, según Harsanyi, reduciría en gran parte los beneficios sociales asociados a la institución de la promesa. Haría que fuera bastante incierto en muchos casos el saber si una promesa dada iba a ser realmente cumplida. La gente estaría cada vez menos segura acerca del comportamiento futuro del otro y crecería un sentimiento general de incertidumbre. Además, esta inseguridad debilitaría los incentivos para tomar parte en actividades sociales muy útiles que dependen de que las promesas sean

cumplidas, como, por ejemplo, realizar servicios para otras personas por las futuras recompensas prometidas.

Comparado con el utilitarismo del acto, el utilitarismo de la regla, nos dice Harsanyi, se encuentra mucho más cerca de la postura moral tradicional, al mantener que las promesas deben ser cumplidas y al reconocer

la importancia de las instituciones sociales que establecen una red de derechos y obligaciones morales entre diferentes personas en la sociedad; y al mantener que estos derechos y obligaciones no deben ser infringidos por razones de inmediata utilidad social, con la posible excepción de algunos casos raros y especiales. (Las principales ventajas sociales de tales derechos y obligaciones morales estables residen en los beneficios esperados y los efectos estimulantes.) Pero, por supuesto, no podemos esperar que el criterio del utilitarismo de la regla confirme los puntos de vista tradicionales sobre estas cuestiones en todos los detalles. (Harsanyi 1982: 59-60)

Lo importante es que incluso si todos los derechos y obligaciones morales mantenidos desde una postura tradicional coincidieran exactamente con los de un utilitarismo de la regla hasta en los más mínimos detalles, la manera de concebir esos estándares morales seguiría siendo completamente distinta en cada caso, ya que las razones por las cuales un individuo con una concepción objetivista tradicional de la ética acepta la validez de esas normas morales son totalmente diferentes de las razones de un utilitarista de la regla. El objetivista tradicional mantiene que hay normas de conducta de acuerdo con las cuales uno debe comportarse independientemente de cuáles puedan ser sus deseos, inclinaciones o preferencias, y, por supuesto, indepen-

dientemente de la utilidad o no utilidad de esas normas. El utilitarista de la regla, sin embargo, tiene que preguntar: "¿Qué regla moral particular para el mantenimiento de las promesas maximizaría la utilidad social?" (Harsanyi 1982: 59). Es decir, el utilitarista de la regla está dispuesto a mantener una concepción de las normas morales que en la práctica sea igual o casi igual a la concepción tradicional de la ética, en el sentido de que uno debe comportarse siempre según esas normas, pero sólo por razones de utilidad social. La cuestión de si mantener las promesas es lo moralmente correcto es sustituida por la cuestión acerca de la función que una regla que ordena mantener siempre las promesas desempeña dentro de la maquinaria social. Y lo mismo ocurre con todas las demás valoraciones morales. Ya no se trata de saber si determinadas acciones son buenas o malas moralmente, sino de si considerar determinadas acciones como moralmente buenas o malas es socialmente útil. El elemento propiamente moral desaparece cuando consideramos la moral como una forma de resolver problemas prácticos sociales, o como diría Harsanyi, cuando reducimos la moral a una parte de la teoría de la elección racional.

Pero, además, esta reducción conduce a un cinismo moral del que el utilitarismo de la regla es una buena muestra: seguiremos manteniendo una concepción tradicional de la ética, en el sentido de la aceptación de normas y valores morales de acuerdo con los cuales debemos comportarnos, sólo por la utilidad social de seguir manteniendo esa concepción, y no, evidentemente, porque creamos en la validez moral de esas normas y valores, puesto que, para los filósofos de la elección racional, aquella objetividad que tradicionalmente se asignaba a los juicios morales es sólo

una creencia errónea. Como dice Harsanyi:

Kant creía que la moralidad está basada en un imperativo categórico de modo que cualquiera que esté dispuesto a escuchar la voz de la razón debe obedecer los mandatos de la moralidad. Pero no pienso que tuviera razón. Lo único que podemos probar mediante argumentos racionales es que cualquiera que quiera servir a nuestros intereses humanos comunes debe obedecer estos mandatos. (Harsanyi 1982: 62)

Rechazar el imperativo categórico, o lo que es lo mismo, rechazar la concepción objetivista de la moral, según la cual hay normas y valores de acuerdo con los cuales debemos comportarnos incondicionalmente, y considerar a los juicios morales como meras actitudes o disposiciones que debemos adoptar por su utilidad social supone un rechazo de aquello que constituye el pensamiento moral mismo. Ahora bien, como lo que pretenden los teóricos de la elección racional no es deshacerse de la moral, sino todo lo contrario, a saber, que funcione lo más eficazmente posible, porque supone la mejor solución a muchos de nuestros problemas prácticos sociales, entonces es necesario rehabilitar cínicamente esa moral objetiva en la que ya no se cree, porque sólo mediante la creencia en unas normas objetivas como las de la moral tradicional puede la práctica ética ser socialmente eficaz (que es lo que pretendía mostrar Harsanyi con su defensa del utilitarismo de la regla).

3.1.2. DAVID GAUTHIER O DE CÓMO SACAR UN CONEJO MORAL DE UNA CHISTERA VACÍA

La conclusión a la que llega Harsanyi es que no hay tal cosa como un imperativo categórico o juicios morales absolutos:

Todo lo que podemos probar son imperativos hipotéticos de la

forma: "Si quieres actuar de una manera que un observador imparcial benévolo aprobaría, entonces haz tal y tal", o: "Si quieres que tu comportamiento satisfaga los axiomas..., entonces haz tal y tal" [...] todos nosotros hemos sabido siempre que la discusión racional acerca de asuntos morales sólo es posible entre gente que comparte algunos compromisos morales básicos, tales como un interés común por una moralidad verdaderamente humanista. (Harsanyi 1982: 62)

Esto significa que a partir de las premisas de la teoría de la elección racional no podemos deducir ningún principio moral. Sólo podemos elaborar imperativos hipotéticos a partir de premisas éticas previamente aceptadas, tales como el interés por maximizar la utilidad de todos los individuos de la sociedad. Esta es la razón por la que resulta interesante que nos ocupemos ahora de la teoría de David Gauthier. Aunque los planteamientos de Harsanyi y Gauthier coinciden básicamente en numerosos aspectos, hay algo que los diferencia radicalmente: Gauthier está convencido de que la moral se deriva a partir de las premisas no morales de la teoría de la decisión racional. Como dice el propio Gauthier:

Los principios de Harsanyi son estrictamente hipotéticos; gobiernan la elección racional desde un punto de vista imparcial o desde unas preferencias imparciales dadas, y, por lo tanto, son principios sólo para alguien que quiere elegir moralmente o imparcialmente. Pero Harsanyi no mantiene, como nosotros, que hay situaciones en las que un individuo debe elegir moralmente para elegir racionalmente. Para Harsanyi, hay una forma de elegir moralmente, pero ninguna necesidad racional de actuar moralmente. (Gauthier 1986: 5-6)

Si Gauthier tuviera razón, y la moralidad se generara a partir de las premisas no morales de la teoría de la elección racional, entonces yo estaría equivocado al mantener que el reducir la moral a una parte de la teoría de la elección racional hace desaparecer a la moralidad misma, que sólo puede ser recuperada después mediante una actitud cínica.

Examinemos, pues, la teoría moral de Gauthier tal y como la expone en su libro *Morals by agreement*. En el primer capítulo nos encontramos con una referencia a David Hume, quien en la *Investigación sobre los principios de la moral* se preguntaba qué teoría de la moral podría sernos de alguna utilidad a no ser que pudiera mostrar que todos los deberes que recomienda son también los verdaderos intereses de cada individuo. Según Gauthier, Hume estaba equivocado: una teoría de este tipo sería demasiado útil. Si el deber no fuera más que interés, la moral sería superflua. No tendríamos ninguna necesidad de apelar al bien y al mal, a la obligación o al deber, si pudiéramos apelar sencillamente al deseo, al beneficio, al interés y a la ventaja. ¿Por qué decir "Debo hacer X" cuando en realidad ya estoy motivado a hacer X por mi propio interés? La razón de ser de la moral, para Gauthier, proviene precisamente del fracaso de estas consideraciones hechas exclusivamente en términos de beneficios e intereses como guías suficientes para llevar a cabo "lo que debemos hacer" (Gauthier 1986: 1).

Como veremos más adelante, Gauthier afirma que hay normas de conducta que son demostradas por la razón. Pero como estas normas de conducta pueden resultarnos muchas veces contrarias a nuestras inclinaciones o deseos, necesitamos apelar al carácter coercitivo de la obligación moral para que nos fuerce a hacer "lo

que debemos hacer". La concepción que tiene Gauthier de la moral es muy parecida a la presentada por Moore en los *Principia Ethica*: la única diferencia que hay entre una acción prudente o conveniente y una acción moral es que ésta es un tipo de acción que los hombres se sienten renuentes a realizar, razón por la cual necesitan verse revestidas de un antipático carácter coercitivo. Por lo tanto se apela a la moral, o mejor dicho, a la fuerza coactiva de la moral, porque, en última instancia, resulta útil y eficaz para hacer que nos comportemos "racionalmente", lo que en términos de la teoría de la decisión racional significa comportarse en términos de la maximización de nuestros intereses. El deber moral no se identifica del todo con el interés, pero mediante la restricción impuesta desde la obligación moral se consigue maximizar el interés. En realidad no estamos tan lejos de Harsanyi: en su defensa del utilitarismo de la regla, él mantenía la necesidad de las reglas morales, porque la coerción impuesta por ellas resultaba eficaz para la maximización de la utilidad de los individuos de una sociedad. La diferencia es que, para Gauthier, esa apelación a la moral es racionalmente necesaria, mientras que, para Harsanyi, se trata de una estrategia supeditada a unos objetivos morales.

Gauthier piensa que si el lenguaje de la moral no es el del interés, sí es con toda seguridad el de la razón. Ninguna teoría de la moral podría ser útil a no ser que pudiera mostrar que todos los deberes que recomienda están también respaldados por la razón. Si las prescripciones morales tienen derecho a influir sobre nuestro comportamiento no es porque nos seduzcan, sino porque convencen a nuestro intelecto.

Gauthier pretende demostrar que los deberes morales están

fundamentados racionalmente mostrando que el deber moral restringe nuestra búsqueda de la satisfacción de nuestros intereses particulares, pero que la aceptación de esa restricción es en realidad ventajosa para la satisfacción de nuestros intereses. Esto le llevará a establecer "una base racional para una moralidad, no de estándares absolutos, sino de restricciones acordadas (Gauthier 1986: 2). Lo curioso es que justo en el párrafo anterior afirma que defiende "la concepción tradicional de la moralidad como una restricción racional de la persecución del interés individual" (Gauthier 1986: 2). Por una parte, pues, rechaza la concepción tradicional de la moral como conjunto de normas absolutas objetivamente válidas, al igual que Harsanyi, pero, por otra, acepta una concepción tradicional de la ética por su utilidad social, es decir, porque mantener una concepción tradicional de la ética que nos imponga restringir nuestros intereses resulta ventajoso. En esto consiste el cinismo de los autores de la decisión racional. Ya han dejado de creer en la validez objetiva de las creencias morales, ya no creen que debamos actuar de determinada manera porque debamos actuar así, o sea, porque eso es lo moralmente correcto, sino que debemos actuar de determinada manera (en este caso, comportarnos de acuerdo con una concepción tradicional de la ética), porque eso es lo racional, o sea, porque de ese modo maximizamos nuestros intereses.

Al reducir la ética a una mera cuestión de decisión racional, lo esencialmente característico del pensamiento moral desaparece y nos encontramos con algo completamente distinto a lo que seguimos dando el nombre de moral. Gauthier afirma que entre los principios racionales para decidir cómo actuar se

incluyen algunos que restringen la satisfacción de nuestros intereses, e identifica a esos principios como principios morales, porque tradicionalmente los deberes morales han restringido la satisfacción egoísta de nuestros intereses. En ciertas situaciones de interacción con otras personas, un individuo elige racionalmente sólo si restringe la satisfacción de su interés particular para plegarse a ciertos "principios que expresan la imparcialidad característica de la moralidad" (Gauthier 1986: 4), razón por la cual, Gauthier cree poder demostrar que la moralidad puede ser generada como restricción racional a partir de premisas no morales:

Nuestra teoría debe generar, estrictamente como principios racionales de elección, y, por tanto, sin introducir ningún presupuesto moral, restricciones en la persecución del interés o el beneficio individual que siendo imparciales satisfagan la concepción tradicional de la moralidad. No damos por supuesto que deba haber restricciones imparciales y racionales. Ni siquiera damos por supuesto que deba haber restricciones racionales, ya sean imparciales o no. Pretendemos demostrar que hay restricciones racionales y que estas restricciones son imparciales. Después identificamos la moralidad con estas restricciones demostradas, pero que su contenido coincida o no con el de los principios morales convencionales es otra cuestión que no examinaremos en detalle. Sin lugar a duda habrá diferencias, quizás significativas, entre las restricciones imparciales y racionales mantenidas por nuestro argumento y la moralidad aprendida de nuestros padres e iguales, de nuestros sacerdotes y profesores. Pero nuestra preocupación es validar la concepción de la moralidad como un conjunto de restricciones racionales e imparciales en la persecución del interés individual, no defender algún código moral en particular. Y

nuestra preocupación, una vez más, es hacer esto sin incorporar en las premisas de nuestro argumento ninguna de las concepciones morales que emergen en nuestras conclusiones. (Gauthier 1986: 6)

En una cosa tiene Gauthier toda la razón, y es que sin lugar a duda hay diferencias muy significativas entre esas restricciones racionales e imparciales y la moral tradicional. La diferencia es en realidad tan grande que difícilmente se ve qué es lo que en esas restricciones puede haber de moral. Pero no sólo de contenido, puesto que incluso si el contenido coincidiera exactamente con el de la moral tradicional, como dije más arriba al referirme al utilitarismo de la regla de Harsanyi, la justificación de esas normas de conducta sería totalmente distinta en cada caso. Según la concepción tradicional de la moral, debemos actuar de una determinada manera porque ésa es la manera moralmente correcta. Según la teoría de la elección racional, debemos actuar de una determinada manera porque ésa es la mejor estrategia para satisfacer nuestros intereses. ¿Cómo podemos considerar como morales unos principios en los que los términos "bien" y "mal" ya no tienen ningún sentido? O más exactamente, ¿cómo podemos considerar como moral una concepción en la que lo que cuenta no es si ciertas acciones son moralmente buenas o malas, sino la función social que puede cumplir el aceptar que determinadas acciones son moralmente buenas o malas? ¿Qué hay, pues, de moral en esas restricciones "demostradas" que presuntamente satisfacen la concepción tradicional de la moral?

Según Gauthier, dos son los rasgos que caracterizan a la concepción tradicional de la moral que él cree que están presentes en la misma forma en sus principios racionales de

restricción de los intereses particulares. El primer rasgo consiste en que los principios morales tradicionales han condenado la persecución egoísta de nuestros intereses particulares y han alabado el sacrificio y la restricción de esos intereses. Ahora bien, la moral tradicional condena la persecución egoísta de nuestros intereses porque tal comportamiento es moralmente reprobable; la teoría de la elección racional prescribe la restricción de los intereses particulares porque eso es lo racional, o sea, porque ese comportamiento redundaría en beneficio de nuestros intereses. El elemento moral, a saber, que esa forma de actuar es moralmente mala, desaparece de la justificación de la teoría de la elección racional.

El segundo rasgo es la imparcialidad de las normas morales. Es cierto que, según la concepción tradicional de la moral, las normas morales son imparciales, pero lo son porque son la única forma correcta de actuar para cualquiera independientemente de sus intereses, necesidades, preferencias o deseos. Sin embargo, para la teoría de la elección racional, sus restricciones son imparciales porque son racionales, es decir, porque es cierto para cualquiera que esas restricciones son el mejor medio para satisfacer sus intereses individuales. Podemos constatar una vez más que la justificación de la imparcialidad en ambos casos es totalmente distinta e incluso opuesta. Las normas morales tradicionales son válidas independientemente de nuestros intereses. Para la teoría de la elección racional, la imparcialidad procede del hecho de que la restricción de los intereses particulares sea la mejor estrategia para la satisfacción de éstos. El elemento esencialmente moral, consistente en que algo deba ser hecho independientemente de nuestros intereses,

desaparece.

Por lo tanto, las razones de Gauthier para identificar la moralidad con esos principios racionales de conducta no satisfacen en absoluto las exigencias de la concepción tradicional de la moral, como él pretendía. No hay ninguna razón por la que podamos identificar sin más esos principios para la satisfacción racional de nuestros intereses como principios morales.

En este sentido, Hume demostró ser mucho más sutil que Gauthier, puesto que, a pesar de reconocer que la restricción de la persecución de nuestros intereses particulares es la mejor forma de satisfacerlos, no identifica sin más la restricción de nuestros intereses con la moralidad. Para él, y en esto tenía toda la razón, no hay nada de moral en esos principios racionales:

Es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general. La cuestión concerniente a la maldad o bondad de la naturaleza humana no interviene en lo más mínimo, por consiguiente, en esta otra cuestión relativa al origen de la sociedad, ni hay que tener en cuenta a este respecto otra cosa que los grados de sagacidad o estupidez de los hombres. Lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por si sola se restringe. Así pues, si es virtuosa, los hombres entran en sociedad gracias a su virtud, y si es viciosa, el efecto es el mismo. (Hume 1740: 662)

Gauthier diría que la pasión por el interés no se restringe por sí misma, y que por eso hemos de apelar a la moral. Pero Hume seguiría teniendo razón al afirmar que en esas restricciones racionales de nuestro interés propio no interviene para nada la moralidad y que se trata sólo de una cuestión de sagacidad o estupidez, es decir de saber reconocer cuáles son los mejores medios para conseguir aquello que queremos. Para Hume, la moralidad no emerge de esas prescripciones racionales para satisfacer nuestros intereses. Por eso, el problema que se le plantea es el de saber "por qué unimos la idea de virtud a la justicia y la de vicio a la injusticia" (Hume 1740: 669). La prescripción de restringir nuestros intereses es una prescripción puramente técnica que nos dice cuál es el mejor medio para alcanzar un determinado objetivo, o sea, una prescripción del tipo "Si quieres conseguir X, haz Y". Como muy bien observa Hume, aquí las consideraciones morales no intervienen para nada.

Sin embargo, para Gauthier, "la moralidad [...] emerge [...] de la aplicación de la concepción maximizadora de la racionalidad a ciertas estructuras de interacción" (Gauthier 1986: 9). Esto, como ya hemos podido ver, no es cierto. Lo único que podemos extraer de la aplicación de esa concepción maximizadora son imperativos hipotéticos, como correctamente afirmaba Harsanyi en la conclusión de su ensayo. El paso para que esas prescripciones se conviertan en prescripciones morales sólo puede darse aceptando esas prescripciones técnicas como prescripciones morales. Pero éste es un paso que ningún argumento lógico puede dar por nosotros.

A partir de las premisas no normativas de la teoría de la elección racional, Gauthier pretende derivar conclusiones

normativas, que luego identifica como morales. Ya hemos visto que sus razones para justificar la moralidad de esas conclusiones no satisfacen en absoluto las exigencias de la concepción tradicional de la moral. Lo que tendríamos que preguntarnos es si por lo menos esas conclusiones normativas se siguen realmente de premisas puramente descriptivas. De ese modo, aunque las conclusiones no fueran morales sería al menos cierto que obtenemos algún tipo de conclusión normativa.

El argumento de Gauthier puede formularse de la siguiente forma:

- 1) El individuo S quiere satisfacer su interés particular.
- 2) En situaciones que implican la interacción con otros hombres, el mejor medio para conseguir la satisfacción del interés particular es la restricción de ese mismo interés.
-
- 3) El individuo S debe restringir su interés particular.

Se trata de una inferencia práctica del tipo de las que planteó Max Black en su ensayo "The gap between "is" and "should"" para intentar derivar un "debe" de un "es". Tanto el intento de Gauthier de derivar conclusiones normativas a partir de premisas descriptivas como el de Black fracasan, porque, como muy bien dice José S.-P. Hierro en su libro *Problemas del análisis del lenguaje moral*, para que la conclusión normativa sea válida tenemos que incluir necesariamente entre las premisas el siguiente principio normativo: "Se debe hacer lo que sea necesario para conseguir lo que uno quiere" (Hierro 1970: 150). Pero este principio no es analítico. Lo que ocurre es que dentro de la teoría de la elección racional se tiende a darlo por supuesto, ya que en esta teoría se entiende por hombre racional

aquél que utiliza los medios necesarios para conseguir lo que quiere. Pero esto es sólo una definición, no un principio analítico que debamos aceptar en virtud del significado de sus términos. Se trata de un principio normativo, cuya aceptación no se sigue lógicamente de la definición de "racional" que nos ofrece la teoría de la elección racional.

Por lo tanto, en contra de lo que él mismo dice, Gauthier sí está sacando un conejo de una chistera vacía cuando identifica sin pensárselo dos veces esas restricciones racionales como prescripciones normativas morales. Y tendríamos que dar la razón a Harsanyi cuando afirma que esos principios racionales de conducta sólo pueden tener un valor moral para aquellos que ya mantienen determinados compromisos morales. Con lo cual, si hay un tipo de compromiso anterior que no puede ser determinado por ninguna consideración sobre nuestros intereses, entonces el propio filósofo de la elección racional acabaría por afirmar que en la medida en que aceptamos un juicio como juicio moral, necesitamos admitir aquello que pasan tanto tiempo tratando de negar, a saber, que haya principios morales que sean absolutamente independientes de nuestros intereses y deseos, y que, por lo tanto, una concepción de la conducta humana que no admita esto, no podrá ser considerada realmente como moral. La teoría de la elección racional sería, pues, un testimonio de la tendencia de nuestra cultura a representarse el comportamiento humano de un modo que se distancia cada vez más del pensamiento moral tradicional.

3.2. INVENTANDO EL BIEN Y EL MAL

Aunque podamos encontrar entre muchas de las corrientes filosóficas contemporáneas buenos ejemplos de ese cambio de actitud ética, como el ofrecido por la teoría de la decisión racional, es seguramente la filosofía analítica la que más ha reflexionado sobre la cuestión de la objetividad moral, la que más ha insistido en presentarla como un error filosófico y, por tanto, la que presenta con mayor claridad las paradojas y dilemas de un cinismo moral intelectual. Uno de los libros fundamentales para entender esta forma de cinismo es sin duda *Ethics. Inventing Right and Wrong* de John Mackie. La frase con la que se abre el libro es rotunda: "No hay valores objetivos" (Mackie 1977: 15). Al formular el llamado argumento de la rareza (argument from queerness), afirma Mackie que si los valores objetivos existieran, tendrían que ser "entidades o cualidades o relaciones de un tipo muy extraño, completamente diferentes de todo lo demás en el universo" (Mackie 1977: 38), algo parecido a la forma platónica del Bien, de tal modo que "un bien objetivo sería buscado por cualquiera que lo conociera, no por el hecho contingente de que esta persona, o toda persona, esté constituida de tal manera que desee este fin, sino simplemente porque el fin tiene de algún modo la exigencia de ser perseguido incorporada en él" (Mackie 1977: 40). La afirmación de que no hay valores objetivos consistiría en decir que los valores "no son parte de la estructura del mundo" (Mackie 1977: 15), con lo cual, Mackie estaría sencillamente expresando una inofensiva y prosaica verdad gramatical. Como dice en otro lugar, "otro modo de afirmar la tesis de que no hay valores objetivos es decir que las proposiciones valorativas no son ni verdaderas ni falsas" (Mackie 1977:

25), y, por lo tanto, no se refieren a cosas que existan en el mundo, como pueden hacerlo las proposiciones empíricas.

Dado que Mackie se ocupa principalmente de los valores morales, cree que el apelativo más conveniente para su rechazo de los valores objetivos es el de escepticismo moral, e insiste en que este escepticismo es una actitud de segundo orden, no de primero, es decir, no pretende rechazar una postura moral concreta, sino una teoría acerca de los valores morales, y, por consiguiente, es compatible con el mantenimiento de fuertes convicciones morales e incluso de convicciones cuyo contenido sea completamente convencional. Lo que tenemos que preguntarnos es si ese escepticismo, ese rechazo de los valores morales objetivos, es realmente una postura de segundo orden, y hasta qué punto es compatible con lo que podríamos denominar la actitud moral convencional.

Si con la afirmación de que no hay valores objetivos quisiera expresar solamente la verdad gramatical que acabamos de indicar, entonces no estaría manifestando una idea de primer orden. Lo que ocurre es que, según Mackie, esta observación puramente lógica refuta igualmente toda una serie de puntos de vista morales. Para ver esto podemos fijarnos en la refutación que lleva a cabo de la idea de imperativo categórico. Define a éste como "una razón para actuar que sería incondicional en el sentido de no depender de ningún deseo presente del agente para cuya satisfacción la recomendada acción constituiría un medio" (Mackie 1977: 29). Lo primero que hay que señalar es que esta definición es la descripción de una postura moral concreta. Creer que hay razones para actuar independientemente de los deseos del agente es una acertada definición de la concepción objetivista

de la moral. Pues bien, justo a continuación, Mackie tiene especial interés en declarar que es justamente esa concepción la que él desea rechazar. "Por lo que se refiere a la ética, mi tesis de que no hay valores objetivos es específicamente la negación de que ningún elemento categóricamente imperativo de ese tipo es objetivamente válido" (Mackie 1977: 29).

El argumento que Mackie utiliza para apoyar tal negación es el siguiente: "Los valores objetivos que estoy negando dirigirían la acción de una manera absoluta, no dependiendo (del modo indicado) de los deseos e inclinaciones del agente" (Mackie 1977: 29). Lo que Mackie pretende decirnos con esto es que si el imperativo categórico existiera realmente, entonces, en la medida en que ha de determinar nuestra conducta de manera absoluta, sería como una especie de misterioso y extrañísimo mecanismo causal que actuaría independientemente de cualquier causa, es decir, de cualquier deseo. El hecho de que Mackie adopte este punto de vista causal hace que los valores morales objetivos aparezcan como entidades, ya que ahora el imperativo categórico ha de ser entendido como un raro objeto que, al vernos confrontados con él, nos impele a actuar de determinada manera independientemente de nuestros deseos. Pero, evidentemente, la afirmación de que esas entidades han de actuar de una forma independiente de toda causa no encaja con la función causal que se supone que deben cumplir. Se trataría de causas que no pueden actuar causalmente.

El argumento utilizado por Mackie consiste en identificar bajo el mismo concepto de objetividad moral dos ideas distintas: por un lado, la incongruencia de un valor objetivo entendido como entidad, y, por otro, la concepción objetivista tradicional de

la moral, consistente en la creencia en razones para actuar independientes de nuestros deseos e inclinaciones. Al unir esas dos ideas, cree que, en la medida en que muestra el absurdo de presentar los valores objetivos en términos ontológicos, está refutando al mismo tiempo la concepción objetivista tradicional de la moral. La estrategia argumentativa de Mackie es puramente demagógica, ya que la idea de que hay entidades que determinan necesariamente nuestra conducta o que tiene incorporada de algún modo en ellas la exigencia de ser obedecidas no tiene nada que ver con la concepción objetivista de la moral. Ésta, además, deja de aparecer como algo extraño y misterioso en cuanto la distinguimos de esas absurdas formulaciones ontológicas. Por ejemplo, si nos damos cuenta de la diferencia existente entre razones y causas, está claro que hablar de entidades en el caso del imperativo categórico no tiene sentido, puesto que decir que hay una razón para hacer X no es afirmar que hay algo que actuará como un mecanismo causal para que lo haga (Johnston 1989: 152). La afirmación de que hay un imperativo categórico consiste sencillamente en creer que hay razones para actuar que todos los agentes deberían aceptar independientemente de sus deseos o inclinaciones personales. Por lo tanto, alguien que mantiene que hay un imperativo categórico no afirma que algún tipo de ente exista; más bien, mantiene que en determinadas situaciones hay una y sólo una cosa que el agente debería hacer, y que esto es así independientemente de él. Tampoco está afirmando que el individuo se verá siempre llevado mediante una relación de causa-efecto a actuar de determinada manera, sino que simplemente cree que ciertos actos están bien o mal, y que esto por sí solo constituye una razón para actuar. Entendida de este modo, la

creencia en un imperativo categórico o en unos valores morales objetivos no puede ser rechazada, como pretende Mackie, como si fuera una creencia empíricamente falsa. Por el contrario, lo que sí se pone claramente de manifiesto es que el rechazo de la objetividad moral por parte de Mackie no es una actitud de segundo orden, no es la negación de una teoría filosófica, sino el rechazo de una postura moral confundiendo a ésta con determinadas formulaciones filosófico-ontológicas.

Lo que hace es servirse de algunas aclaraciones lógicas correctas para exponer subrepticamente a su amparo su propia postura moral como si se tratara de algo que se sigue de ellas. Esto puede verse, por ejemplo, en el siguiente texto: "Lo que estoy diciendo es que en el "input" de este argumento [moral objetivista]- quizás en una o más de las premisas, quizás en alguna parte de la forma del argumento- habrá algo que no puede ser validado objetivamente- alguna premisa que no puede ser simplemente verdadera, o alguna forma de argumento que no es válida desde un punto de vista lógico, cuya autoridad o fuerza de convicción no es objetiva, sino que es constituida por nuestra elección o decisión de pensar de una determinada manera" (Mackie 1977: 30). Que un argumento moral no pueda nunca ser validado objetivamente, ya sea de forma lógica o empírica, es una verdad gramatical que no pone para nada en tela de juicio la validez de los argumentos o juicios morales, sino que sencillamente nos ayuda a comprender el status gramatical de ese tipo de argumento: un argumento moral no es ni un razonamiento lógico ni un razonamiento empírico, y, por lo tanto, no tiene sentido exigirle el tipo de validez que podríamos exigir a esos otros razonamientos. Sin embargo, Mackie, a partir de este punto lógico, según

el cual, los juicios morales no pueden ser ni verdaderos empíricamente ni deducidos lógicamente, llega a la conclusión de que son una cuestión de elección o de decisión. Pero esta conclusión es ya expresión de la postura ética de Mackie- su rechazo de una moral válida independientemente de nuestros deseos- que no se sigue en absoluto de la aclaración gramatical que la precede.

Como ya dijimos más arriba al hablar de Harsanyi, aunque el fundamento último, por decirlo de algún modo, de un juicio moral sea una toma de posición por parte del individuo, esto no significa que su posición haya de consistir necesariamente en la de elegir el punto de vista que prefiere. La creencia de que la vida es sagrada y que matar está mal no puede ser validada objetivamente, en el sentido expresado por Mackie. Sin embargo, una persona que mantiene esa creencia como creencia moral no lo hace por la razón de que la prefiera a otras. Su postura consiste, por el contrario, en que el asesinato está mal independientemente de que la gente piense que lo es o de que elijan o prefieran que todos piensen de ese modo. Aunque esta creencia constituye en última instancia una toma de posición por parte del individuo, esta posición consiste precisamente en la creencia de que su postura no es una mera toma de posición. El rasgo que caracteriza a la actitud moral es el reconocimiento de una forma de comportamiento que es correcta independientemente de que nosotros lo pensemos y que debería ser, por lo tanto, reconocida por todos.

Mackie aduce aún otro argumento en contra de la concepción tradicional objetivista de los valores, en el que puede verse una vez más cómo confunde esta postura ética con una teoría filosófi-

ca acerca de la moral, para de ese modo plantear su propia posición ética como si fuera sólo el rechazo de una postura de segundo orden. Se trata del manido argumento de la relatividad: "las radicales diferencias entre juicios morales de primer orden hace difícil el tratar a esos juicios como aprehensiones de verdades objetivas" (Mackie 1977: 36) Y a partir de aquí elabora el siguiente comentario: "El argumento de la relatividad tiene cierta fuerza, simplemente porque las variaciones reales en los códigos morales son explicadas más fácilmente mediante la hipótesis de que reflejan modos de vida que mediante la hipótesis de que expresan percepciones, la mayoría de ellas seriamente inadecuadas y gravemente distorsionadas, de valores objetivos" (Mackie 1977: 37).

Al referirse a la concepción objetivista de la moral en términos de explicación y de hipótesis, Mackie está tratando a los juicios morales objetivos como si fueran proposiciones empíricas. Ahora bien, las personas que mantienen una concepción objetivista de la moral no están haciendo hipótesis sobre la existencia de valores objetivos para explicar sus creencias, sino que, más bien, la afirmación de que hay valores objetivos es lo que constituye la esencia de sus creencias morales. La concepción objetivista no es una explicación filosófica acerca de la moral, sino lo que caracteriza al fenómeno moral mismo.

Pues bien, si es esto lo que caracteriza al pensamiento moral mismo, con su rechazo de los valores objetivos, Mackie no sólo no está haciendo una mera observación de segundo orden, sino que está rechazando aquello mismo que hace a los juicios morales ser juicios morales. Y en gran medida el propio Mackie lo reconoce. Justo antes de exponer sus argumentos en contra de la

objetividad de los valores decía lo siguiente:

El usuario normal del lenguaje moral pretende decir algo acerca de cualquier cosa que caracteriza como moral, por ejemplo, una posible acción, tal y como es en sí misma, o como sería si fuera realizada, y no acerca de, o incluso simplemente expresivo de, una actitud suya o de cualquier otro con respecto a ella. Pero aquello que quiere decir no es puramente descriptivo, no es ciertamente inerte, sino algo que implica una llamada a la acción o a la omisión de una acción, tratándose de una llamada que es absoluta, no dependiente de ningún deseo, preferencia, actitud o elección, suya o de cualquier otro. (Mackie 1977: 33)

Mackie nos ofrece en esta cita una muy correcta descripción de lo que significa creer en valores objetivos, creer que algo está bien o mal en sí, y, a continuación, añade que los juicios y términos morales normales incorporan esta exigencia de objetividad en su significado básico y convencional (Mackie 1977: 35). Sin embargo, unas líneas más abajo mantiene que lo que él quiere hacer es desarrollar una teoría, según la cual, "aunque la mayoría de las personas, al hacer juicios morales, esté afirmando implícitamente, entre otras cosas, que están indicando algo objetivamente prescriptivo, estas afirmaciones son todas falsas" (Mackie 1977: 35). Como vemos, lo que hace Mackie es afirmar que esa concepción objetivista de los valores es un rasgo básico de lo que entendemos convencionalmente por juicio moral y, a continuación, declara que creer en tal objetividad es un error. En otras palabras, lo que hace es negar aquello mismo que tradicionalmente hace que los juicios morales sean juicios morales, es decir, la creencia en su objetividad, tal y como el

propio Mackie la describe.

Si recordamos lo que dijimos al principio, Mackie pretendía que su teoría era compatible con el mantenimiento de creencias morales convencionales. Ahora bien, en vista de lo recién expuesto, su postura sólo puede consistir en un paradójico cinismo, según el cual, seguirá manteniendo creencias morales convencionales, creencias, por lo tanto, que incorporen una exigencia de objetividad, a pesar de saber que tal exigencia es un error.

Desde el momento en que Mackie considera que la creencia en la objetividad moral es un error, sus explicaciones tienen que estar dirigidas a explicar por qué la gente cree y ha creído en ella, y, sobre todo, por qué él, sabiendo que es falsa, pretende seguir manteniendo convicciones morales convencionales que incluyan ese error, en lugar de deshacerse por completo de tales falsedades.

Así, por lo que se refiere a por qué ese error ha conseguido establecerse de manera tan pertinaz en el sentido convencional de las creencias morales, dice lo siguiente: "Consideraciones de este tipo sugieren que a fin de cuentas es menos paradójico rechazar que mantener la creencia de sentido común en la objetividad de los valores morales, a condición de que podamos explicar cómo esta creencia, si es falsa, ha llegado a establecerse y resultar tan resistente a las críticas" (Mackie 1977: 42). Una primera explicación sería ésta:

Los valores supuestamente objetivos estarían basados de hecho en actitudes que tiene la persona y que cree que está reconociendo en esos valores y que responden a ellos. Si admitimos lo que Hume denomina "la propensión de la mente para extenderse sobre los objetos

externos", podemos entender la presunta objetividad de las cualidades morales como surgida de lo que podemos llamar la proyección u objetivación de las actitudes morales. Esto sería análogo a la llamada "falacia patética", la tendencia a leer nuestros sentimientos en sus objetos. Si un hongo, por ejemplo, nos resulta repugnante, podemos sentirnos inclinados a adscribir al hongo mismo una cualidad no natural de repugnancia. (Mackie 1977: 42)

Por otra parte, las actitudes morales son, en gran parte, sociales. La sociedad ejerce una presión sobre los individuos, y cada individuo tiende a interiorizar esta presión y a exigir que tanto él como los demás se comporten según determinados modelos de conducta. Por lo tanto, "las actitudes que son objetivizadas en los valores morales tienen ciertamente una fuente externa, aunque no la que les es asignada por la creencia en su autoridad absoluta" (Mackie 1977: 43).

Además- sigue diciendo Mackie-, hay motivos que apoyarían la objetivación. Necesitamos que la moralidad regule las relaciones personales, que controle algunas de las formas en que las personas se comportan unas con otras, a veces en oposición a inclinaciones contrarias. Por lo tanto, queremos que nuestros juicios morales sean autoritarios tanto para los otros agentes como para nosotros mismos: la validez objetiva les daría la autoridad requerida. (Mackie 1977: 43)

No es difícil darse cuenta de que lo que hace Mackie con estas explicaciones no es hacer comprensible un error, liberando a la moral de las oscuridades de la superstición y la ignorancia, sino ofrecer una visión de la moral en la que ésta es transformada hasta el punto de volverse casi irreconocible. Imaginemos que

alguien piensa que sus creencias morales son una proyección de algunas actitudes suyas sobre ciertos objetos u acciones. Imaginemos, por ejemplo, que esta persona piensa que su creencia de que no debe matar es una proyección de un sentimiento de horror o de aversión hacia el hecho de asesinar a otra persona, al igual que su creencia de que los hongos son repugnantes es una proyección de su sentimiento de repugnancia sobre los hongos. Es evidente que para esta persona la creencia de que no se debe matar habrá dejado de ser una creencia moral. Alguien que mantiene la prohibición de matar como creencia moral cree que no debe asesinar a nadie independientemente del sentimiento de horror que ese acto pueda inspirarle, o incluso independientemente de que ese tipo de acción no le resulte en el fondo ni siquiera desagradable. Un asesino, al que su homicidio no le haya supuesto ninguna repulsión, puede, sin embargo, estar convencido de haber realizado un acto moralmente imperdonable. La persona para la que la prohibición de matar es una proyección de su actitud frente al asesinato puede plantearse fácilmente si sería capaz, o incluso si no debería ser capaz, de vencer sus escrúpulos, su sentimiento de repulsa y los posibles remordimientos de conciencia, acostumbrándose a cometer asesinatos, del mismo modo que podría superar su sensación de asco frente a los hongos habituándose a tocarlos y a comerlos.

Y lo mismo ocurre con esa otra explicación de tipo social. No es lo mismo pensar que algo está moralmente bien o mal que pensar que es conveniente que los individuos interioricen ciertas exigencias y modelos de conducta, porque ésta es una forma apropiada para regular y controlar las relaciones entre personas. La cuestión deja de ser qué está bien y qué está mal para

convertirse en qué exigencias y modelos de comportamiento desearíamos que la gente interiorizara con esa autoridad propia de los juicios morales para regular la conducta humana. Lo que tenemos aquí no es la explicación de un error, o una explicación causal que nos ayude a entender mejor el fenómeno moral, sino, más bien, una forma de representarse y de entender el comportamiento humano completamente distinta de la ofrecida por el pensamiento moral.

Como vimos más arriba, Mackie decía que era menos paradójico rechazar que mantener la creencia de sentido común en la objetividad de los valores morales, a condición de que pudiéramos explicar cómo esta creencia falsa había conseguido establecerse tan firmemente. Ahora, lo que nos interesa saber es por qué Mackie, sin embargo, dice mantener convicciones morales tradicionales, es decir, por qué no rechaza por completo esas creencias que incorporan una falsedad tan patente a sus ojos, dado que esto sería lo menos paradójico, una vez conocido el error. Seguramente, Mackie respondería a esto que lo que él pretende hacer no es seguir manteniendo un error, a pesar de saber que es un error, sino que, al sustituir una teoría ontológica de la objetividad de los valores morales por otra hecha en términos puramente humanos de intereses, deseos y necesidades, entonces habremos dejado de basar nuestras convicciones morales en un error para pasar a ser conscientes del verdadero funcionamiento del mecanismo moral. Lo que ocurre una vez más es que Mackie no parece darse cuenta de que al formular su "teoría" lo que está haciendo es sencillamente expresar su rechazo de la concepción tradicional misma de la moral. ¿En qué queda, pues, convertida la moral para Mackie al considerar como un error, no ya las

teorías ontológicas de la objetividad moral, puesto que esto nada tiene que ver con ella en realidad, sino la creencia en la objetividad moral misma? Como veremos, Mackie no podrá evitar encontrarse en la extraña situación de tener que justificar la creencia en algo que, para él, en el fondo es sólo una ilusión.

La primera consecuencia que Mackie extrae de su rechazo de la objetividad moral es que "la moralidad no es algo que deba ser descubierto, sino hecho: tenemos que decidir qué opiniones morales adoptar, qué posiciones tomar. [Tenemos que] decidir qué hacer, qué apoyar y qué condenar, qué principios de conducta aceptar y fomentar para guiar y controlar nuestras propias elecciones y quizás aquellas de los demás también" (Mackie 1977: 106). Esta conclusión era de esperar. Pero que la moral deba ser hecha no es algo que se siga de que los valores morales no sean objetos que no pueden ser descubiertos en el universo; se sigue, más bien, de su no creencia en la idea de que hay formas de conducta que uno debe aceptar o evitar de manera incondicional. Si no creemos en tal forma de representarnos el comportamiento humano, entonces seremos nosotros los que decidamos qué principios serán los que rijan nuestra conducta.

A pesar de tener esta visión de la moral, Mackie introduce justo en este punto una distinción para intentar llevar a cabo una recuperación del concepto tradicional de moral. Distingue entre la moralidad en sentido amplio, una teoría general de la conducta, que incluiría cualquier conjunto de principios por los que alguien determina en última instancia sus decisiones, y la moralidad en sentido restringido, que consistiría en un sistema de restricciones y coerciones sobre la conducta de los individuos (Mackie 1977: 106). No hace falta decir que la concepción

tradicional objetivista de la moral se identifica con este segundo tipo de moralidad. Pues bien, según esta distinción:

En este sentido restringido, alguien podría decir de forma bastante meditada: "Admito que la moralidad requiere que debería hacer esto y aquello, pero no tengo la intención de hacerlo: para mí, otras consideraciones anulan aquí a las morales". Y no necesita estar poniendo "moralidad" entre comillas visibles o invisibles. (Mackie 1977: 106)

Esta última afirmación no es cierta. Alguien que pronunciara sinceramente esa frase tendría que poner la palabra "moralidad" entre comillas bien visibles. Alguien que piensa que sus consideraciones "morales" sobre cómo debe actuar pueden verse anuladas por otro tipo de consideraciones no está manteniendo esas consideraciones como morales. Una persona que hace un tipo de consideración realmente moral, podrá o no actuar según ella, pero, haga lo que haga, nunca pensará que su validez puede verse anulada por otro tipo de consideraciones. En la medida en que Mackie cree que los juicios "morales" de esta moralidad en un sentido restringido pueden verse anulados al incluirlos dentro del contexto más extenso de una moralidad en un sentido amplio, está haciendo desaparecer a la moralidad misma.

Lo curioso es que, aunque Mackie no crea en la validez objetiva de esos juicios de la moralidad en un sentido restringido, dedica prácticamente más de la mitad de su libro a mostrar que "algo del tipo de lo que he denominado hasta ahora [...] moralidad en el sentido restringido será una parte importante de cualquier moralidad en el sentido amplio reflexivamente aceptable" (Mackie 1977: 107). Y resulta importante, porque se revela

como un mecanismo o un recurso idóneo para resolver una situación problemática concreta en las relaciones entre individuos. El problema en cuestión consistiría en lo siguiente:

Debemos pensar en un "juego" en el que la mayoría de los jugadores, o quizás todos, son en gran parte egoístas, o poseen simpatías limitadas, en una situación donde escasos recursos y cosas por el estilo tienden a originar conflictos de intereses; además, es importante para la mayoría de los "jugadores" que ciertos males más o menos especificables (que otras cosas siendo iguales, resultarían de la situación básica) deberían ser evitados o reducidos; estamos preguntando cuáles son los principios de restricción de acción posiblemente aceptables, cuyo fomento general y cuyo extendido respeto harán lo máximo para contrarrestar estos males, partiendo de la suposición de que estas restricciones no serán respetados por todos los "jugadores" todo el tiempo. (Mackie 1977: 165)

Es necesario hacer dos observaciones sobre esta concepción de la moral. La primera es que lo que en ella está determinando esos principios de conducta es el propio interés o las propias preferencias, y lo que asimismo determina la obediencia a esos principios sigue siendo el propio interés. No pretendo decir que esto esté mal, o que sea inmoral, sino que ofrece una imagen del comportamiento humano radicalmente distinta de la presentada por la concepción tradicional de la moral. En segundo lugar, y esto es quizás lo que más nos interesa, es que, como ya apuntamos más arriba, no es lo mismo pensar que algo está moralmente bien o mal que pensar que es razonable que los individuos sigan manteniendo una serie de juicios que gocen de ese carácter absoluto, que se supone que deben tener los principios morales, para regular

nuestra conducta. Si nos damos cuenta, Mackie está utilizando ahora para justificar por qué es importante conservar ese aspecto "casi absoluto" de los juicios morales en nuestros principios de conducta el mismo argumento que utilizó al principio para explicar por qué ese error de la creencia en la objetividad de la moral (del que sería menos paradójico desembarazarnos que mantenerlo) había conseguido establecerse y volverse tan resistente a las críticas. Paradójicamente, la explicación causal del error se convierte ahora en la justificación del mantenimiento del error.

Otra forma que tiene Mackie de llevar a cabo esa recuperación de la moral tradicional es diciendo que él, en su "teoría", pretende "introducir a la vez algún consecuencialismo no utilitario y algunos elementos deontológicos" (Mackie 1977: 149). En realidad, podríamos decir que este deontologismo consecuencialista, o este consecuencialismo deontologista, es casi la teoría filosófica oficial contemporánea, dentro de una cultura que toma como fundamento de la moralidad el bienestar y la satisfacción de los intereses de los individuos, y que considera a los principios morales como instrumento indispensable para alcanzar esa meta. De ahí que se acabe por aceptar casi también como teoría oficial alguna forma de utilitarismo de la regla, como vimos que hacía Harsanyi, y como de hecho hace el propio Mackie (Mackie 1977: 199), que insiste en que "hay en la práctica grandes ventajas cuando se actúa según principios, y cuando se tiene principios predeterminados, según los cuales actuar" (Mackie 1977: 158).

La forma en que Mackie presenta las diferencias entre deontologismo y consecuencialismo (que los filósofos suelen

plantear como filosóficas, cuando en realidad se trata de diferencias éticas, siendo por lo general el deontologismo la expresión de la concepción tradicional objetivista) vuelve a poner de manifiesto el cinismo de su planteamiento filosófico.

La cuestión entre deontología y consecuencialismo- dice Mackie- es a menudo planteada preguntando "¿Deberíamos actuar siempre para producir los mejores resultados posibles en general, o hay cosas que deben ser hechas, y/o otras que no deben ser hechas, independientemente de las consecuencias?". Pero si mi argumento principal es aceptado, la pregunta hecha de esa forma será vista como engañosa. No hay prescripciones morales objetivas de ninguno de los dos tipos. Nuestra pregunta debe ser más bien, "¿Son todas las guías de conducta que queremos que la gente adopte, y todas las restricciones de la conducta que queremos que acepte, de la forma "Actúa de tal modo que consigas producir X en la medida de lo posible", o son algunas de ellas de la forma "Haz (o "No hagas...") cosas del tipo Y"?. (Mackie 1977: 155)

Lo fundamental en esta forma de representarnos el comportamiento humano radica en *lo que queremos que la gente acepte*, de tal modo que si decidimos que creemos conveniente que la gente acepte ciertos principios morales objetivos del tipo "Haz , o no hagas, Y", aquí lo que se está haciendo es recuperar la moral objetiva como una forma de ilusión potencialmente útil en la que queremos que los demás crean, aunque el filósofo, desde la profundidad de su clarividente sabiduría, como un pequeño Gran Inquisidor, sepa que no se trata más que de eso, una ilusión útil.

Tras este cinismo intelectual se halla en el fondo el rechazo de nuestra cultura moral a la idea de deber absoluto. Si

Mackie aboga por una ética que deba ser hecha, que nos permita decidir cuáles son los principios de conducta que queremos que regulen nuestro comportamiento, es porque la noción de una obligación incondicional independiente de nosotros se le ha vuelto insoportable. El hecho de que plantee la objetividad moral en términos ontológicos para mostrar que es absurdo creer que pueda existir una realidad independiente que sea la fuente de inexorables prescripciones es sólo como una rabiosa pataleta filosófica con la que está expresando sencillamente su desagrado por la tradicional cultura del deber. Pero, al insistir tanto en el objetivismo de la moral como teoría ontológica, la postura filosófica que Mackie acaba adoptando es inevitablemente la de un paradójico cinismo intelectual: sé que la moral incluye dentro de sí una ilusión, a pesar de lo cual quiero que sigamos, o al menos que los demás sigan, creyendo en ella.

La actitud ética preponderante en nuestra sociedad repudia los valores coactivos y represores, pero desea al mismo tiempo un orden ético; se rebela ante la idea de unas exigencias que requieran la renuncia a sí mismo, o que pretendan sernos impuestas sin tener en cuenta nuestras preferencias o inclinaciones, pero queremos que en nuestra sociedad rijan reglas humanas, inteligentes y eficaces, que nos ayuden a conseguir el bienestar y la felicidad. No hay en esta actitud, que he denominado cinismo moral, nada de paradójico ni de contradictorio, aunque no es extraño que pueda suscitar en algunas personas ciertas tensiones o insatisfacciones, como las que podemos observar en este texto de Bertrand Russell citado por Mackie en su *Ethics*, en el que el filósofo británico se defiende de la acusación de ser inconsistente por mantener que las valoraciones éticas son subjetivas y

expresar al mismo tiempo fuertes convicciones en cuestiones morales:

Ciertamente, parece haber algo más. Supongamos, por ejemplo, que alguien abogara por la introducción de las corridas de toros en este país. Al oponerme a esta propuesta, debería *sentir*, no sólo que estaba expresando mis deseos, sino que mis deseos, en esta cuestión, son *correctos*, signifique esto lo que signifique. Por lo que se refiere a la argumentación, creo que puedo mostrar que no soy culpable de cometer ninguna inconsistencia lógica por mantener la citada interpretación de la ética y expresar al mismo tiempo fuertes preferencias éticas. Pero en cuanto al sentimiento, no estoy satisfecho. (Mackie 1977: 34)

Al afirmar que los valores morales son subjetivos, Russell, al igual que Mackie, está manifestando esa especie de alergia hacia la idea de que un juicio valorativo o normativo pueda imponerse a cualquiera independientemente de sus opiniones, deseos o preferencias. Por eso, es reticente a plantear su oposición a las corridas de toros como algo más que una mera expresión de sus sentimientos, como un juicio que debería ser reconocido por cualquiera de manera incondicional. Y, sin embargo, en la medida en que considera que su oposición es una actitud basada en razones morales, no puede dejar de verla como algo más que la mera expresión de una reacción, como algo precisamente independiente de esa reacción. Una cultura postmoralista, contraria al imperativo categórico, pero ávida de moralidad y de orden, tenía que ser por fuerza rica en este tipo de ambigüedades y perplejidades. La idea de objetividad moral es para nuestra sociedad cínica como un fastidioso y pegajoso papel

del que parece que no conseguimos deshacernos: si nos lo quitamos de una mano se nos queda pegado en la otra.

Lo importante del texto de Russell es que, en él, está hablando, no como filósofo, sino como individuo que confiesa las dificultades e insatisfacción surgidas de su actitud ética. Se trata de un testimonio de la cultura moral de nuestra época. Al leer a Mackie, sin embargo, podemos ver qué es lo que ocurre cuando esta actitud ética, con todas sus zozobras e inquietudes, es formulada como si fuera una teoría filosófica: el individuo-filósofo se transforma en un maquiavélico Gran Inquisidor que justifica y fomenta la creencia en el error de la objetividad moral como ilusión socialmente útil.

3.3. LA ÉTICA Y EL PODER DESTRUCTOR DE LA FILOSOFÍA

Para mostrar que este tipo de reflexiones no es exclusivo de Mackie, podemos fijarnos en otros autores. Bernard Williams, en cierto modo, retoma la discusión en el punto en el que Mackie la había dejado. Al final de *Ethics*, Mackie afirmaba que "en la medida en que la objetivación de los valores y obligaciones morales es no sólo una ficción natural sino también útil, podría pensarse que es peligroso, y en cualquier caso innecesario, exponerla como una ficción" (Mackie 1977: 239). Y añadía: "Esto es discutible". Pues bien, lo que hace Williams es discutir precisamente esta idea de Mackie, según la cual, se puede afirmar que la creencia en la objetividad moral es un error y que, sin embargo, el hecho de sacar a la luz ese error no afecta, debilitando o creando dudas, a las convicciones morales convencionales. Según Williams:

Si la dirección general de la crítica de Mackie es correcta, las

cualidades éticas son sentidas como si fueran de algún modo independientes de nosotros y de nuestras motivaciones, cuando en realidad dependen de nosotros y de nuestras motivaciones. Además, y de forma más perjudicial, esto puede ser probablemente explicado suponiendo que las restricciones y objetivos éticos tienen que ser interiorizados de tal modo que puedan servir para controlar y dirigir deseos potencialmente destructivos o no cooperativos, y que puede hacer esto, o hacerlo de la manera más eficaz, sólo si no se presentan como una motivación o deseo entre otros, ni ofreciendo una opinión entre otras. (Williams 1985b: 211)

Williams parece darse cuenta de algo que pasaba desapercibido a Mackie. Al mostrar que la creencia en la objetividad moral es un error y, más aún, al presentarla como una ilusión potencialmente útil, se está atacando una determinada concepción de la moral y del comportamiento humano. Una vez que se ha "descubierto" la falsedad de la creencia en los valores y obligaciones objetivas, se ha roto algo que ya no puede ser recuperado intacto. De hecho, tras el "descubrimiento" de ese error desaparece inevitablemente nuestra creencia tradicional en los juicios morales objetivos, que habrá que substituir por otra forma distinta de concebir la moral. Lo que ocurre es que el propio Williams coincide con Mackie en que la creencia en la objetividad de los valores morales es un error, que, sin embargo, puede seguir funcionando como ficción socialmente útil. Por lo tanto, el problema será el siguiente:

Si todo esto es así, entonces no es fácil combinar las dos afirmaciones, y la conciencia de lo que es el sistema no coexistirá fácilmente con el funcionamiento del sistema. [...] La dificultad

fundamental es la de combinar la eficacia de un sistema social con la conciencia de lo que éste supone. (Williams 1985b: 212)

En otras palabras, el problema crucial para Williams es el del cinismo moral intelectual: cómo conseguir que el sistema moral siga funcionando después de haber abierto el fatídico sobre del señor Schlick, es decir, después de saber que la moral no es aquello que se suponía que era. Esta cuestión es tratada en profundidad en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*. La tesis central, o una de las tesis principales de esta obra, es que el conocimiento y la reflexión filosófica minan la creencia tradicional en la objetividad de los valores morales al permitirnos reconocer que la aceptación de esos valores refleja sólo el hecho de que los individuos hayan llegado a tener determinadas disposiciones, o a reaccionar de determinadas maneras. Esta tesis es la que hace surgir el problema del cinismo intelectual: si la moral es sólo una cuestión de disposiciones, entonces aparece la dificultad de tener que reconciliar la conciencia de que mis juicios morales son sólo el reflejo de unas disposiciones que da la casualidad que he llegado a adoptar con la creencia de que mis juicios morales son algo más que el mero reflejo de mis disposiciones, algo independiente de ellas. Esto es lo que Williams denomina el problema de la diferencia entre el punto de vista interno y el punto de vista externo:

La diferencia entre el punto de vista interno, la vista desde las propias disposiciones, y la vista externa de esas disposiciones muestra cómo en el sentido más obvio no es verdad que todos los valores éticos reposen sobre las disposiciones del yo, y, sin embargo, en otro sentido, es verdad. No es verdad desde el punto de vista

constituido por las disposiciones éticas- la perspectiva interna- que las únicas cosas de valor sean las disposiciones de la gente, menos aún que sólo las disposiciones del agente tengan valor [...]. Si adoptamos la otra perspectiva, sin embargo, y vemos las disposiciones de la gente desde el exterior, podemos preguntar "¿qué tiene que existir en el mundo para que exista ese punto de vista moral?". La respuesta sólo puede ser, "las disposiciones de la gente". Hay un sentido en el que son la base última del valor ético. (Williams 1985a: 51)

Desde el momento en que adoptamos ese punto de vista exterior, la perspectiva de la reflexión, "entendemos- y lo que es más importante, el agente puede llegar a entender- que la perspectiva del agente es sólo una entre muchas" (Williams 1985a: 52). Según esto, una vez que hemos probado el fruto del conocimiento, la moral será siempre considerada en el fondo como una ilusión; uno estará engañándose a sí mismo al evaluar ciertas disposiciones como moralmente correctas, puesto que esto supondría no verlas como meras disposiciones y sobre todo no como una mera disposición entre muchas otras.

Williams hace lo mismo que Mackie: exponer su propia actitud ética como si ésta se siguiera necesariamente de una verdad lógica. Como ya dijimos, la base o el fundamento último de una postura moral es una disposición. Podríamos decir, por ejemplo, que creer que el asesinato está mal implica una disposición a decir y hacer determinadas cosas, pero esto no significa que la creencia moral de que el asesinato está mal consiste en tener esa disposición, puesto que el sentido de esa creencia radica en el hecho de que se piensa que el asesinato es condenable indepen-

dientemente de que yo u otras personas tengamos una disposición a condenarlo. Que esa creencia no puede mantenerse sin tener una disposición a mantenerla es una verdad gramatical; pero de aquí no se sigue que la creencia consista sólo en el hecho de tener esa disposición, y que, por lo tanto, haya que ver la creencia como una entre muchas posibles, por tratarse sólo del reflejo de una disposición entre las muchas que el destino podría habernos deparado.

Williams salta de la verdad lógica de que la base última de una creencia moral es una disposición a la postura ética de que una creencia moral no es más que la expresión de una disposición. Al afirmar esto último Williams está mostrando su rechazo de la concepción tradicional objetivista de la moral. Si nuestros juicios morales son sólo disposiciones, ya no tiene sentido preguntarse, por ejemplo, si el asesinato está moralmente bien o mal. La cuestión se convierte ahora en si tiene o no la gente una disposición a pensar de determinada manera sobre el asesinato, o en qué podemos hacer para que la gente tenga tal o cual disposición con respecto al asesinato. Con la reducción de los juicios morales a disposiciones desaparece el fenómeno moral mismo. Las cuestiones sobre lo que está bien y mal quedan ahora transformadas, en la postura de Williams, en una cuestión de "ingeniería social". La pregunta clave ya no es "¿Qué debemos hacer?", sino "¿Qué disposiciones constituirán el medio más efectivo para ayudar a producir el tipo de sociedad en el que deseamos vivir y qué podríamos hacer para que la gente adquiriera esas disposiciones?". Esto ya no es un intento filosófico por tratar de aclarar el sentido de las creencias morales, sino la exposición de una forma completamente distinta de representarse

el comportamiento humano. Lo importante es darse cuenta de que no es ningún tipo de aclaración o verdad lógica la que crea esa diferencia irreconciliable entre el punto de vista interno y el punto de vista externo. Que la base última de una creencia moral sea una disposición no implica que aquélla sea sólo una disposición. Es la propia postura ética de Williams, consistente en considerar a los juicios morales como meras expresiones de disposiciones lo que origina esa diferencia y esa ambigua posición frente a la moral.

Williams, sin embargo, presenta su postura ética, para la cual las cuestiones morales tradicionales carecen ya de sentido, como si fuera objetivamente superior a la concepción objetivista de la moral, por reposar sobre un tipo de conocimiento y reflexión del que las sociedades en que imperaba esta concepción carecían. Así, Williams se pregunta y se responde a sí mismo:

Al ser menos reflexivas y menos conscientes de sí mismas que la sociedad moderna, ¿qué era lo que estas sociedades desconocían? [...] Lo que desconocían, tendremos que decir, es que había una alternativa *para ellas*. [...] Puede que no hayan estado equivocados al pensar que su orden social era necesario para ellos. Es más bien la manera en que lo veían como necesario- como religiosamente o metafísicamente necesario- lo que no podemos aceptar ahora. Donde vemos que están equivocadoses en los mitos que legitimaban sus jerarquías. Nosotros vemos nuestra visión de nuestra sociedad y de nosotros mismos como más naturalista que su visión de ellos mismos. (Williams 1985a: 164-165)

Según Williams, al *conocer* el hecho de que nuestras creencias morales son sólo una alternativa entre otras, "si nos volvemos conscientes de la variación ética y de los tipos de

explicación que puede recibir, es increíble que esta conciencia pueda dejar todo donde estaba y no afectar a nuestro pensamiento ético mismo" (Williams 1985a: 159). Williams comete el mismo error que Mackie al exponer su argumento de la relatividad: presenta la creencia en la objetividad moral como si fuera una explicación del fenómeno moral. Por eso, explicar las creencias morales como religiosamente necesarias le parece un mito inaceptable comparado con la explicación más naturalista de ver las creencias morales como reflejo de unas determinadas disposiciones capaces de cumplir una función social, dadas las necesidades y deseos de los hombres que viven en una comunidad. Pero esto es completamente confuso. La creencia en la objetividad moral-religiosa de ciertos valores, de ciertas formas de comportarse, no es una hipótesis que la gente elabore para explicar las creencias que tienen, sino que su creencia consiste precisamente en creer en la objetividad moral-religiosa. Que nuestras creencias éticas sean sólo una posibilidad entre otras no es algo de lo que uno deba volverse consciente necesariamente al enfrentarse al hecho de la variedad de códigos éticos. Más bien, uno las ve de ese modo desde el momento en que deja de creer en la concepción objetivista de la moral, puesto que ésta consiste justamente en que nuestras creencias no son una posibilidad entre otras, sino las únicas correctas. La creencia en la objetividad moral-religiosa le aparece a Williams como un mito inaceptable, no porque sea una hipótesis explicativa insostenible, puesto que no se trata en ningún caso de una hipótesis, sino porque él ya ha adoptado una concepción ética distinta.

Como el conocimiento y la reflexión acaban, para Williams, con la creencia en la objetividad de los juicios morales, es

decir, con la creencia en que son la única forma correcta de entender cómo hemos de actuar, surge entonces el problema de cómo seguir conservando nuestras convicciones morales como convicciones morales, que no es otro que el problema del cinismo moral intelectual. La solución que Mackie daba a esta cuestión era que si la ética no era objetiva, si no era algo que podía ser descubierto, entonces debía ser algo que tenía que ser hecho. La convicción moral sería una convicción moral porque es algo que hemos elegido nosotros. A Williams, sin embargo, no le convence esta solución. La moral no es algo que nos inventemos, o que podamos crear; en ella hay siempre un aspecto de pasividad, se trata en gran medida de algo que recibimos (Williams 1985a: 169). Williams cree que la única forma que hay de salvar la falla creada por la reflexión entre la conciencia de que nuestras convicciones morales son sólo la expresión de determinadas disposiciones y el convencimiento de que esas creencias morales son la única forma correcta de representarse el comportamiento humano es la *confianza* en esas convicciones. Ésta es, pues, la forma que adopta el cinismo moral intelectual de Williams: sabemos que la moral no es objetiva; sólo nos cabe esperar, por lo tanto, que la gente no pierda la confianza y siga creyendo en ella como si lo fuera. Una vez más, vemos cómo el fenómeno moral desaparece para convertirse en una "cuestión social y psicológica", consistente en "qué tipo de instituciones, educación y discurso público ayudará a fomentar [esa confianza]" (Williams 1985a: 170). La cuestión de la validez de nuestras creencias se esfuma; ahora se trata, más bien, de que, sean las que sean las creencias que hayamos llegado a adoptar, y que serán seguramente las propias de la sociedad histórica concreta en la que nos haya

tocado nacer, seremos posiblemente más felices y acallaremos más fácilmente todas las insidiosas dudas que pudiera despertar en nosotros el conocimiento de la "verdad" acerca de la moral, si las mantenemos con confianza.

Tras este cinismo filosófico, lo que volvemos a encontrar es la expresión algo confusa de las agitaciones e inquietudes, que no son el resultado inevitable de ningún tipo de conocimiento o reflexión filosófica, como pretende Williams, propias de una cultura a la que la idea de una obligación incondicional se le ha vuelto insoportable. Y es precisamente esta aversión la que encontramos en el corazón mismo de la obra de Williams. En las primeras páginas de *Ethics and the Limits of Philosophy*, distingue, como ya lo hiciera Mackie, entre la ética en un sentido amplio y la moralidad, entendida esta última como un desarrollo particular de la ética que ha cobrado gran importancia en la cultura occidental y "que recalca especialmente ciertas nociones antes que otras, desarrollando en particular una noción especial de obligación" (Mackie 1985a: 6). Todo el libro está centrado, en última instancia, en el intento de desembarazarse de esta forma de entender la ética. El último capítulo, en el que se llega a la crítica y demolición de la moralidad, se afirma sin rodeos que "es un error de la moralidad el intentar convertir todo en obligaciones" (Williams 1985a: 180). Si Williams rechaza la concepción objetivista de la moral, no es porque contenga algún error filosófico, sino porque la idea de que hay formas de actuar que son correctas independientemente de nuestros deseos o inclinaciones contiene cierto aspecto coactivo, que ha de sentarle a este enemigo declarado de la noción de imperativo categórico como una piedra en el zapato.

Lo curioso es que este repudio de la cultura del deber absoluto sea presentado como si se tratara del descubrimiento de algunos errores filosóficos, o como si la concepción objetivista de la moral fuera una concepción totalmente equivocada de la vida por incluir inadmisibles confusiones filosóficas.

Muchos errores filosóficos están entretnejidos en la moralidad. Entiende mal las obligaciones, al no ver que constituyen sólo un tipo de consideración ética. Entiende mal la necesidad práctica, al pensar que es algo característico de lo ético. Entiende mal la necesidad práctica ética, al pensar que es algo característico de las obligaciones. Más allá de todo esto, la moralidad hace pensar a la gente que sin esta obligación tan especial sólo hay inclinación; sin su voluntariedad absoluta, sólo hay fuerza; sin su justicia fundamentalmente pura, no hay justicia. Sus errores filosóficos son sólo las expresiones más abstractas de una idea falsa de la vida profundamente enraizada y todavía poderosa. (Williams 1985a: 196)

Todas estas afirmaciones son sólo una expresión de la propia confusión filosófica de Williams. No hay ningún error filosófico entretnejido en la concepción tradicional de la moral. Es más bien el propio Williams el que introduce ese tipo de error al presentar esta concepción ética como si se tratara de una teoría filosófica, o como una hipótesis explicativa del fenómeno moral. Los presuntos "errores" enumerados por Williams no son sino la confesión de su forma de representarse el comportamiento humano, en la que la obligación ya no tiene por qué oponerse a la inclinación, ni la ética a la prudencia, ni lo correcto a lo eficaz, ni las reglas al placer. Lo irónico de este texto de Williams es que son justamente sus confusiones filosóficas las

que sí son expresión abstracta de una concepción de la vida, no falsa (decir tal cosa no tendría sentido), pero sí radicalmente distinta de la concepción moral objetivista, concepción que Williams desprecia desde la suya, sin tomarse en ningún momento la más mínima molestia de entenderla.

Por último habría que señalar que el libro hace poco honor a su título, *La ética y los límites de la filosofía*, puesto que esos lindes parecen ser tan amplios que se ofrece a la filosofía un generoso y poco limitado ámbito de acción en el campo de la ética. En la medida en que es capaz de mostrarnos con toda claridad los crasos errores de la moral objetivista, se supone, claro está, que se encuentra en disposición de ayudar a los hombres a encontrar una concepción de la vida más cercana a la verdad, a la realidad. No hace falta decir que esta última idea carece de sentido: las concepciones éticas no están nunca ni más cerca ni más lejos de la verdad o de la realidad. Pero aquí bastaría con recordarle maliciosamente a Williams su propia idea de que sus creencias morales (donde se incluyen, por supuesto, sus presuntas argumentaciones filosóficas) son sólo la expresión de sus disposiciones para romper como una pompa de jabón su optimista sueño de *la filosofía como guía hacia la concepción correcta de la ética*. No deja de ser cómico que al final el punto de vista filosófico de Williams acabe convirtiéndose en el punto de vista interno, aquel desde el cual las creencias éticas son algo más que la mera expresión de unas disposiciones.

3.4. OTRO EJEMPLO MÁS

Simon Blackburn mantiene una postura en principio contraria

a la de Bernard Williams, que él denomina cuasi-realista. Según esta postura, un cuasi-realista piensa que nuestras creencias morales son sólo una proyección de nuestros sentimientos, preferencias o inclinaciones, y, a pesar de ello, sigue teniendo una concepción convencional de la moral. A diferencia de Williams, Blackburn cree que el ver la moral como expresión de nuestras disposiciones no tiene por qué afectar a nuestras convicciones morales tradicionales:

No es inicialmente tan sorprendente que podamos seguir valorando las cosas buenas de la vida, aunque sepamos que el valorar es una expresión de nuestros propios sentimientos subjetivos. Esto no tiene por qué ser más extraño que el hecho de que sigamos encontrando las cosas divertidas o dolorosas, o valiosas o bellas, aunque Dios haya muerto, o aunque aceptemos que el origen de estas reacciones son respuestas subjetivas. (Blackburn 1985: 10)

El problema es que Blackburn, al igual que Mackie y Williams, no reconoce cuál es el elemento distintivo de la concepción tradicional objetivista de la moral, y cree que la cuestión fundamental es si los juicios morales describen o no una realidad independiente. Así, según él, el cuasi-realismo es "la empresa de mostrar cuánto del aparentemente aspecto "realista" del pensamiento moral ordinario es explicable y justificable mediante una imagen antirrealista" (Blackburn 1985: 4). Y merece el calificativo de antirrealista, aclara Blackburn, "porque evita la idea de que cuando moralizamos respondemos y describimos un aspecto independiente de la realidad" (Blackburn 1985: 11). Blackburn cree, equivocadamente, que la verdad gramatical de que los juicios morales no describen ningún aspecto de la realidad

implica la postura de que los juicios morales no pueden ser otra cosa que la expresión de nuestras actitudes. La concepción objetivista de la moral aparece otra vez como una especie de hipótesis empírica que postularía la existencia de extraños objetos para explicar el fenómeno moral, y cuya patente absurdidad se vería fácilmente superada por el poder explicativo de una teoría proyectivista.

Según Blackburn, podemos encontrar casos similares en otros campos que nos ayudan a entender la postura del cuasi-realista, como puede ser el de las matemáticas:

Hay concepciones antirrealistas de lo que estamos haciendo cuando practicamos la aritmética. Pero no necesitan y no deberían llevar a nadie a dudar si $7+5$ es "realmente" 12, puesto que esto sería una expresión de una duda de primer orden que no sería una consecuencia de la teoría de segundo orden. La práctica aritmética seguiría siendo tan sólida y cierta como siempre, pero explicada sin referencia a una realidad aritmética independiente. (Blackburn 1985: 11)

O el campo de la psicología: una explicación causal de por qué se ríe la gente no tiene por qué impedir que la gente siga riéndose y encontrando ciertas cosas divertidas.

Encontrar algunas cosas muy divertidas es perfectamente compatible con la creencia de que es una tendencia a reírse que nosotros proyectamos sobre el mundo cuando nos reímos. No es exclusivamente racional el tratar de ahogar nuestro sentido del humor a causa de esta creencia sobre su naturaleza. Por lo tanto, Mabel no es irracional si acepta la teoría de Fred sobre la risa y sigue riéndose de su bigote, y, por analogía, él puede ser perfectamente racional si acepta la explicación proyectivista de la moralidad y mantiene su

resolución tan enérgicamente como antes. (Blackburn 1985: 9)

Blackburn tiene razón al afirmar que una teoría antirrealista de las matemáticas no afecta en absoluto a nuestra práctica de las matemáticas, o que una teoría causal-psicológica sobre la risa no tiene por qué acabar con nuestras ganas de reír. La cuestión es si estos casos son realmente análogos al de la moral, como él pretende. ¿Se puede mantener una concepción proyectivista de la moral y, a la vez, seguir manteniendo creencias *morales*? Alguien puede aceptar que se puedan elaborar teorías proyectivistas sobre el fenómeno moral, pero si esa persona acepta que sus creencias morales no son más que la proyección de sus sentimientos o sus preferencias, ¿seguirá manteniendo el mismo tipo de concepción del comportamiento humano que tenía antes cuando creía que hay cosas que están bien o mal independientemente de sus sentimientos o de sus preferencias? ¿Acaso no se ve más bien en la situación de tener que elegir entre esas dos formas distintas de representarse la conducta humana, por ser ambas incompatibles?

Para ver esto mejor, podemos analizar el ejemplo utilizado por Blackburn para ilustrar su postura cuasi-realista:

Mabel y Fred quieren casarse. La oportunidad está ahí, los deseos son ardientes, las consecuencias son predeciblemente aceptables o incluso deseables. Sólo hay un pensamiento para oponerse a ello: tienen el deber de actuar de otra manera, de lo contrario estarían comportándose mal. Y este sentimiento de que estaría mal puede luchar con y a veces incluso vencer a todo lo demás. (Blackburn 1985: 8)

Blackburn mantiene que una concepción proyectivista no tendría por qué minar las creencias morales de Fred, del mismo

modo que la explicación proyectivista de la risa no tendría por qué suprimir el sentido del humor de Mabel. Lo que ocurre es que estos dos casos son completamente distintos. Si Fred concibe realmente sus creencias morales como el mero resultado de una determinada educación que le ha llevado a considerar ciertas acciones con un sentimiento de horror (Blackburn 1985: 8), puede que siga manteniendo las mismas creencias, pero de una manera radicalmente distinta de cuando pensaba que eran estándares de comportamiento válidos en sí que cualquiera debería reconocer. Si Fred acepta la concepción proyectivista, deja ya de estar enfrentado a un dilema *moral*, puesto que aquí la pregunta "¿Qué debo hacer?" dejaría de significar "¿Qué es lo que estaría *bien* hacer?". El problema moral se transforma ahora en una mera cuestión práctica, en la que la pregunta "¿Qué debo hacer?" pasa a significar sencillamente "¿Cómo actuar?", teniendo en cuenta que debido a su educación tiene una disposición a sentir que no debe casarse y que, probablemente, esto podría producirle sentimientos de culpabilidad, remordimientos, etc., si se casa (Johnston 1989: 166). Ya no se trata de considerar que al casarse se está cometiendo un acto inmoral, sino de considerar las consecuencias que podría acarrearle su disposición a sentir que no debe casarse. En otras palabras, cuando Fred adopta una visión proyectivista, está dejando de mantener su creencia moral de que no debe casarse como creencia moral. Ésta deja ya de aparecer como un obstáculo *moral* en contra de sus proyectos y deseos de matrimonio para convertirse en un fastidioso obstáculo práctico. Por lo tanto, Fred, o bien acepta la concepción proyectivista y se considera a sí mismo como víctima de una desafortunada forma de educación, o bien sigue manteniendo sus creencias morales como

creencias morales y rechaza la concepción proyectivista.

Blackburn argumenta en contra de esto último que Fred "no necesita considerarse a sí mismo como una víctima [de su educación], con tal de que apruebe el sistema de producir seres humanos cuyos estados motivacionales sean como los suyos" (Blackburn 1985: 20). Pero el pensar de esta manera no le devuelve a Fred la forma de creer en sus deberes morales que tenía en un principio. Seguirá en cierto modo considerándose como víctima de un sistema en última instancia justificable, pero que en su caso concreto le resulta sumamente fastidioso. Puede que Fred acepte ese sistema social que predispone a la gente a sentir y a reaccionar de determinadas maneras, pero no ya porque crea que sentir esos escrúpulos sea lo que está bien, sino porque ha llegado a convencerse de su utilidad social. Como dice Blackburn: "Si es o no algo bueno que Fred haya sido educado de esa forma es una cuestión discutible, pero a penas puede dudarse de que es algo bueno que la gente debe algunas veces tener esos sentimientos, ya que de no ser así hay más probabilidad de que hagan cosas horribles" (Blackburn 1985: 8). Como vemos, la cuestión de si esas creencias son o no las moralmente correctas carece ya de toda relevancia; lo importante ahora es la función social que desempeña el hecho de que la gente tenga esas creencias.

De estar de acuerdo con Blackburn, Fred ya no creerá que en determinadas circunstancias casarse está moralmente mal; más bien, pensará que es conveniente que la gente crea que no debe casarse, a pesar de que esta creencia ya no tenga realmente ningún valor en sí misma. Fred estará a favor de la aceptación social de ciertos deberes morales, aunque desde su actitud

proyectivista considere que la idea de que se debe creer en ellos, porque son lo correcto o lo que está bien, es un error. Siguiendo los pasos de sus maestros, Fred, al promover una aceptación social de las creencias morales, se transforma en un pequeño Gran Inquisidor que fomenta la perpetuación de lo que considera que es una ilusión.

3.5. SOMOS COMO LOS LADRONES Y PROSCRITOS DE LOCKE

Las principales corrientes filosóficas contemporáneas ofrecen, por lo general, una visión de la moral muy próxima siempre a un utilitarismo de la regla, según el cual, lo esencial no es creer en la validez misma de ciertos deberes y valores, sino la utilidad social de que la gente siga creyendo en ellos. Esto, como hemos podido ver, crea el problema de introducir esos dos niveles de los que hablaba Williams, el punto de vista interno y el punto de vista externo, que resultan incompatibles. No puedo seguir realmente considerando mis creencias morales como creencias morales desde el momento en que considero a éstas como meras expresiones de mis disposiciones. La forma en que nuestros filósofos tratan de resolver este dilema es argumentando que, aunque la explicación proyectivista de las creencias morales suponga en principio un rechazo del pensamiento y los conceptos morales, éstos pueden ser recuperados una vez que nos hemos vuelto conscientes de sus ventajas prácticas. Este intento de crear una separación entre el pensamiento moral y su justificación, sin embargo, no puede conseguir esa rehabilitación de la concepción tradicional de la moral, puesto que creer en la necesidad social de que los individuos tengan una disposición a actuar de acuerdo con determinados valores morales no es lo mismo

que creer en esos valores morales.

Al introducir este doble punto de vista y convertir a la moral en una herramienta social, el filósofo se está colocando fuera de su propia cultura y está dejando caer una mirada de Gran Inquisidor sobre ella desde lo alto. Su labor es la de ayudar a la humanidad promoviendo la firme creencia en una mentira útil a través de las instituciones sociales y estrategias psicológicas apropiadas. La relación del filósofo con los demás, pues, se vuelve manipuladora: su papel consiste esencialmente en explotar, o en fomentar la explotación de, la naturaleza socialmente condicionada y los motivos egoístas de los individuos, con el fin de conseguir la mejor sociedad posible. A partir de aquí, podríamos incluso pensar que surge una nueva distinción social: por un lado, los que todavía viven en la ilusión, las víctimas de la creencia en la objetividad de la moral, los ingenuos, los manipulables; y, por otro, la pequeña élite de los que conocen la verdad acerca de la moral, los que ya han superado la falsa conciencia, los que, además, gozan por ello del poder de seguir manteniendo con plena lucidez la confianza en una mera ficción.

Este cinismo intelectual señorial, sin embargo, aparece sólo en los planteamientos de nuestros filósofos, porque creen saber algo acerca de la moral que los demás no saben, creen haber descubierto un error filosófico en la concepción tradicional objetivista de la moral. Ese cinismo intelectual es, pues, sólo la consecuencia de la confusión consistente en no haberse dado cuenta de que cuando pretenden estar descubriendo un error filosófico, lo único que están haciendo es expresar una postura ética que rechaza la creencia en una moral objetiva. La sociedad no se divide en aquellos pobres ilusos que viven inmersos en la

ignorancia, y aquellos otros que han tenido la suerte de acceder a la verdad y de haberse desembarazado por fin de una visión de la vida profundamente errónea. Lo que hay es personas que siguen manteniendo una concepción tradicional de la moral y personas para las que la forma de representarse el comportamiento humano se ha ido "desmoralizando" y desculpabilizando al tiempo que se iba psicologizando hasta convertirse en una forma de afrontar meros problemas prácticos entre individuos ansiosos de autorrealización que viven en sociedad.

Muchos de nuestros filósofos pertenecen a este último grupo. Por eso, no es de extrañar que en las principales corrientes filosóficas de la actualidad, teorías neocontractualistas, neoutilitaristas, de la elección racional, de juegos, analíticas, o ética discursiva, a pesar de las diferencias que pueda haber entre ellas, encontramos en el fondo una misma imagen de la ética, que queda, por ejemplo, reflejada de manera muy expresiva en las últimas palabras de la *Ética* de Mackie: "En definitiva, estamos todos en la misma posición que los proscritos y ladrones de Locke: sin ningún principio innato que nos guíe- ni siquiera, como pensaba el propio Locke, leyes de la naturaleza que puedan ser descubiertas por la razón- tenemos que encontrar principios de equidad y maneras de hacer y de respetar acuerdos sin los cuales no podemos vivir juntos" (Mackie 1977: 239).

Nuestra filosofía moral es, pues, una manifestación más de una cultura ética cínica que no cree ya en la objetividad de los valores morales, sino en la necesidad de un dispositivo de reglas que funcione como un sistema moral. No se trata de creer en un error, a pesar de saber que es un error, paradójica conclusión a la que nos acaban llevando los planteamientos filosóficos, sino

de una transformación en nuestra forma de representarnos el comportamiento humano, según la cual, las reglas que han de regir nuestra conducta son instrumentalizadas, psicologizadas, socializadas, sentimentalizadas y utilizadas, mientras que la idea de un valor en sí o de una obligación incondicional se nos vuelven cada vez más antipáticas y opacas. Una parte de nuestra sociedad, incluyendo a sus filósofos, estaría compuesta por hombres que no son realmente morales, sino cínicamente morales, sin que esto suponga ningún juicio de valor negativo por mi parte.

Esta expresión de "hombres cínicamente morales" o de "cínicos de la moral" no puede dejar de recordarme otra similar utilizada por Sigmund Freud, "hipócritas de la cultura", en su artículo "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", cuya comparación puede ayudarnos a entender un poco mejor el fenómeno del cinismo moral. Freud describía así la sociedad de su tiempo:

El sujeto así forzado a reaccionar permanentemente en el sentido de preceptos que no son manifestaciones de sus tendencias instintivas vive, psicológicamente hablando, muy por encima de sus medios y puede ser calificado, objetivamente, de hipócrita, se dé o no cuenta de esta diferencia, y es innegable que nuestra civilización actual favorece con extraordinaria amplitud este género de hipocresía. Podemos arriesgar la afirmación de que se basa en ella y tendría que someterse a hondas transformaciones si los hombres resolvieran vivir con arreglo a la verdad psicológica. Hay, pues, muchos más hipócritas de la cultura que hombres verdaderamente culturales, e incluso puede plantearse la cuestión de si una cierta medida de hipocresía cultural

no ha de ser indispensable para la conservación de la cultura, puesto que la capacidad de cultura de los hombres del presente no bastaría para llenar tal función. (Freud 1915: 106-107)

Freud nos presenta la imagen de una sociedad postmoralista cuyos miembros sienten los preceptos morales como meras obligaciones contrarias a sus deseos, una sociedad en la que se ha dejado, por tanto, de creer en la validez de la moral en sí, pero no en la necesidad práctica de un simulacro de moral. Lo que ocurre es que Freud, como nuestros filósofos, cree haber descubierto un error en esa cultura del deber absoluto. La única diferencia es que mientras que Freud habla de un error de tipo psicológico, la obligación de obedecer a prescripciones que no son manifestación de nuestras tendencias instintivas, los filósofos hablan, por lo general, de un error filosófico, la creencia de que la fuente de obligación moral sea algo independiente de nuestras disposiciones. Pero el resultado viene a ser prácticamente el mismo: para Freud, los hombres, se den o no cuenta de ello, son unos hipócritas, en tanto que se sienten obligados a actuar permanentemente en contra de sus instintos; para nuestros filósofos, los hombres, se den o no cuenta de ello, viven inmersos en la ilusión siempre que vean sus normas de conducta como algo independiente de ellos. Todos acaban, sin embargo, coincidiendo en la necesidad de seguir manteniendo esa hipocresía o esa ilusión como un elemento indispensable para el buen funcionamiento del sistema social. Pero esta es la conclusión a la que se llega cuando se cree haber descubierto un error. En realidad, los miembros de una sociedad postmoralista no son mefistofélicos hipócritas, ni retorcidos promotores de la

creencia en una ilusión; se trata más bien de personas que repudian la retórica del imperativo categórico, pero que desean reglas de conducta más acordes con su nueva psicología individualista y hedonista. Más que hipócritas de la moral son cínicos morales.

Lo que sí que diferencia a Freud de nuestros filósofos es que Freud, a pesar de insistir en que lo que está haciendo es descubrir una verdad científica, no tiene ningún reparo en considerar a los miembros de su sociedad, e implícitamente a sí mismo, que ya no cree en la objetividad de los valores culturales, como hipócritas de la cultura, dando muestras al menos a través de esa pequeña confesión de haberse percatado de un cambio importante en nuestra forma de concebir el comportamiento humano y en nuestra actitud frente a la moral, mientras que nuestros filósofos, aferrados a la idea de que han refutado un error filosófico profundamente arraigado en nuestra concepción de la vida, y dando muestras quizás del último escrúpulo moralista que les queda, no se atreven a mostrarse a sí mismos y a los que comparten su actitud como lo que son, unos cínicos morales. Parecen empeñados en querer aparecer como los grandes defensores y los insignes concedores del pensamiento moral, cuando en realidad hace ya mucho tiempo que dejaron de creer en él. Lo cual no significa que cuando dicen creer sinceramente en la necesidad de unas reglas éticas que regulen el comportamiento de los individuos en sociedad estén dando un escandaloso ejemplo de hipocresía; lo que ocurre es que eso que ellos llaman reglas éticas poco tiene que ver ya con el pensamiento moral tradicional.

En cualquier caso, y parafraseando la famosa máxima de La

Roche foucauld, "L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu" (La Roche foucauld 1678: 64), sí podríamos decir que la filosofía moral contemporánea (y gran parte también de la de la modernidad⁴) es el cínico homenaje que un pensamiento no moral

⁴ El cinsimo intelectual es un fenómeno que nace y se desarrolla con la modernidad. Una sucinta historia de algunas de las transformaciones experimentadas por el filósofo cínico sería la siguiente.

En el siglo XVII nos encontramos con la *figura del moralista*. En un autor como La Roche foucauld podemos observar ya esa separación entre nuestras creencias y actos morales y las verdaderas causas de éstos, conocidas sólo por el experto, separación con la que la moral empieza adoptar un carácter ilusorio, falso, erróneo. "Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés". Pero es sobre todo en Pascal donde podemos ya disfrutar con las reflexiones sobre los sutiles razonamientos del cínico intelectual señorial. Nos encontramos ya con ese doble punto de vista, del que hablaba Bernard Williams, al introducir aquella perspectiva externa desde la que cualquier creencia puede aparecernos como la expresión de una mera disposición o de una costumbre adquirida. "Il serait donc bon qu'on obéit aux lois et aux coutumes, parce qu'elles sont lois; qu'il sût qu'il n'y en a aucune vraie et juste à introduire, que nous n'y connaissons rien, et qu'ainsi il faut seulement suivre les reues: par ce moyen on ne les quitterait jamais. Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine; et ainsi, comme il croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et coutumes, il les croit, et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité). Ainsi il y obéit; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien; ce qui se peut faire voir de toutes, en les regardant d'un certain côté" (Pascal 1679: 142). Vistas desde el punto de vista interno, ése que Pascal denomina la opinión del pueblo, que carece de la consciencia y el conocimiento suficientes para verse a sí mismo desde fuera, las leyes son válidas porque son realmente justas; en realidad son justas solamente porque nosotros las aceptamos como leyes; pero el cínico intelectual señorial sabe que para que esas leyes sigan siendo obedecidas han de valer porque son realmente justas. Desde las alturas de su conocimiento, el filósofo es consciente del engaño, de la ilusión que tiene que producirse para que el orden moral funcione como es debido.

En este otro texto de Pascal, descubrimos ya la estructura del razonamiento cínico intelectual, esa misma que he estado analizando en los textos de los autores contemporáneos, y que este jansenista del siglo XVII expresaba con tal lucidez que hace que nuestros filósofos aparezcan sólo como obtusos y torpes aprendices de cínicos.

Raison des effets.- Renversement continuel du pour au contre.

Nous avons donc montré que l'homme est vain, par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles; et toutes ces opinions sont détruites. Nous avons montré ensuite que toutes ces opinions sont très saines, et qu'ainsi toutes ces vanités étant très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit; et ainsi nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple.

Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines: parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines. (Pascal 1670: 143)

Primero, mostramos que nuestras creencias son falsas; no son lo que creíamos que eran. Después, recuperamos esas mismas creencias mediante una reinterpretación que les devuelve su validez. Y por último, viene el gran momento cínico intelectual señorial, en el que se muestra que de hecho la gente vive sumida en el engaño o la ilusión, porque desconocen cuáles son las verdaderas razones de la validez de sus creencias, razones que sólo el

filósofo conoce.

En el siglo XVIII, la figura del moralista es sustituida por la del *fundador*, que intenta transformar, por medio de teorías como la del interés bien entendido, algunos de aquellos vicios disfrazados en honestas justificaciones de la moral; trata en cierto modo de hacer coincidir la perspectiva interna y la perspectiva externa, como si la explicación del "vicio" del que hablaba el moralista pasara ahora a convertirse en la justificación de la verdad moral. Pero no se dieron cuenta que creer en la necesidad social o en el interés social de un sistema moral, por ejemplo, no es lo mismo que creer en ese sistema moral; cosa de la que si se percató Kant, razón por la cual quiso elaborar una fundamentación de la objetividad de la moral en los mismos términos de esa objetividad, para evitar precisamente el cinismo intelectual de tener que creer en algo que nuestra propia fundamentación está desacreditando.

En los moralistas del siglo XVII se mezclaba una melancólica nostalgia por la pérdida de una inocente objetividad moral con un casi lúdico, orgulloso y malicioso placer por el conocimiento, sin que ese doble punto de vista supusiera un grave problema. Con los fundadores ilustrados, sin embargo empieza a surgir el conflicto entre el conocimiento de las disposiciones morales y la visión que tenemos desde ellas. En el siglo XIX este conflicto se agudiza y se vuelve cada vez más patente a los ojos de los propios filósofos. En Nietzsche, por ejemplo, alcanza tintes trágicos. Si la perspectiva que tenemos desde las propias categorías morales (y culturales, en general) es falsa, ¿cómo soportar seguir viviendo en en el error, error en el que, para colmo, es necesario seguir viviendo? "Hay una pregunta que parece pesar como plomo sobre nuestras lenguas ^{de verdad} y que nunca se ha llegado todavía a articular: la pregunta de si podemos permanecer conscientemente en la falsedad y de si, supuesto que debemos hacerlo, ¿no sería preferible la muerte?" (Nietzsche/ Vaihinger 1990: 53-53). La comprensión de que las ideas, de cuya falsedad somos conscientes, son necesarias para la vida misma va haciéndose cada vez más clara, y transformándose en voluntad de ilusión. "No hay recompensa o castigo, ni sabiduría, ni bondad, ni voluntad. [Pero] para actuar debes creer en el error y continuarás comportándote de acuerdo con estos errores incluso cuando hayas reconocido en ellos que son errores" (Ibid. 63); "el hecho de que sabemos que erramos no suprime el error. ¡Y esto no es un pensamiento amargo! Debemos amar y cultivar el error: es la madre del conocimiento" (Ibid. 56). La figura del cínico intelectual adopta ahora la forma del *Gran Inquisidor dostoyevskiano*, la del hombre superior que acepta la carga moral del engaño consciente; Nietzsche se transforma en una especie de Cristo solitario que acata realizar ese sacrificio en nombre de la humanidad.

Este conflicto y esta transformación las encontramos también en los planteamientos de los utilitaristas del siglo XIX, aunque de manera mucho menos dramática. Aquí el problema es planteado de otro modo: ¿qué pasaría si todos, o una gran mayoría, conociera la verdad acerca de la moral, que hasta ahora sólo unos pocos filósofos y gentes ilustradas conocen? Un utilitarista ilustrado sabe que el valor último de las creencias morales es su utilidad, sus consecuencias beneficiosas para el mayor número de personas posible. Por lo tanto, un utilitarista ilustrado podría actuar en un caso concreto en contra de lo que se considera convencionalmente como una norma moral, por ejemplo, la obligación de decir siempre la verdad, si esa conducta fuera la que reportara las mejores consecuencias. El problema entonces es que "if [...] we were all enlightened Utilitarians, it would be impossible for any one to justify himself in making false statements while admitting it to be inexpedient for persons similarly conditioned to make them, as he would have no ground for believing that persons similarly conditioned would act differently from himself" (Sidgwick 1874: 488). La conclusión es que la verdad sobre la moral debe ser mantenida en secreto y conocida sólo por una reducida élite: "Thus the Utilitarian conclusion, carefully stated, would seem to be this; that the opinion that secrecy may render an action right which would not otherwise be so should itself be kept comparatively secret; and similarly it seems expedient that the doctrine that esoteric morality is expedient should itself be kept esoteric. Or if this concealment be difficult to maintain, it may be desirable that Common

rinde a la moral.

Sense should repudiate the doctrines which it is expedient to confine to an enlightened few. And thus a Utilitarian may reasonably desire, on Utilitarian principles, that some of his conclusions should be rejected by mankind generally; or even that the vulgar should keep aloof from his system as a whole, in so far as the inevitable indefiniteness and complexity of its calculations render it likely to lead to bad results in their hands" (Sidgwick 1874: 490). Al igual que en el caso de Nietzsche, pero ya sin su pathos y su violento romanticismo, el filósofo utilitarista se convierte en un Gran Inquisidor ilustrado: el único que puede llevar sobre sus hombros el peso moral del engaño consciente, el hombre que es capaz de predicar conscientemente lo contrario de la verdad para el bien de todos.

En el siglo XX, por una parte, seguirán oyéndose ecos del trágico sacrificio nietzscheano, el drama de la voluntad de ilusión, de seguir creyendo en el error, a pesar de que sabemos que es un error, de seguir racionalizando lo que sabemos que es irracional. Pero, por otra parte, el filósofo parece decidirse a democratizar su cinismo intelectual. Al contrario de lo que pensaba Sidgwick, se les puede empezar a pedir a todos, como decía Sartre, que se comporten como si hubiera un absoluto afirmando que no lo hay. El Gran Inquisidor intelectual, el filósofo, decide acordar la mayoría de edad al vulgo, para que cada uno de nosotros actúe y piense como un pequeño Gran Inquisidor. Ésta es la historia del cinismo intelectual, brevemente contada, desde la plebe inconsciente de Pascal hasta las masas de pequeños cínicos morales de hoy: todo ello fruto del hecho de que los filósofos crean *conocer la verdad* (o sea, las mentiras) acerca de la moral.

D. *Antonio Miguel López Molino*
Secretario del Tribunal calificador de la
Tesis Doctoral de *D. César Espado*
Saunders dirigida por el
Dr. D. *Jacobo Muñoz Veiga*

CERTIFICO: Que la Presente Tesis ha sido
defendida en el día de la fecha ante el
Tribunal nombrado al efecto habiendo ob-
tenido la calificación de *Apto cum*
laude en Madrid a *cinco de*
Enero de mil

V.º B.º

EL PTE. DEL
TRIBUNAL



TERCERA PARTE

EL SUICIDIO DEL FILÓSOFO

RAZÓN Y CINISMO

III

CÉSAR ESPADA

1

UN IRONISTA CONFESO

Como acabamos de ver en el último capítulo, los filósofos rehuyen siempre presentarse a sí mismos como cínicos morales. Por eso, resulta sumamente interesante encontrarse con alguno que, aunque sólo sea hasta cierto punto, confiese esa actitud. Éste es, por ejemplo, el caso del ironista Richard Rorty, cuya postura consiste en que "una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo que vale la pena morir, aun en entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas" (Rorty 1991a: 208). No tiene ningún reparo en afirmar abiertamente y sin tapujos que no cree en la objetividad de las creencias morales, a pesar de lo cual, seguirá comportándose como si gozaran de esa misma objetividad de la que sabe que carecen. En el ámbito de lo privado será un ironista que rechaza ese carácter objetivo, pero en la esfera pública lo mantendrá como si realmente existiera: "[...] aun cuando tenga razón al pensar que una cultura liberal cuya retórica sea nominalista e historicista, es tan posible como deseable, no puedo añadir a ello la afirmación de que podría o debería ser una cultura cuya retórica pública fuera ironista (Rorty 1991a: 105). Un cínico moral sería, pues, precisamente ese

ironista en la esfera privada, que se comoporta en la pública como si no lo fuera.

Lo que pretendo es discutir sobre el papel, el valor o el status de la filosofía al hilo de las argumentaciones de un filósofo que confiesa su actitud cínica, que considera a ésta como expresión de una postura ética frente a la concepción tradicional objetivista de la moral y para el que la filosofía no puede ya fundamentar nuestras creencias morales, aunque, paradójicamente, su antiobjetivismo se exprese y se justifique todavía en gran parte en términos filosóficos. Lo que me interesa es examinar cómo es entendida la filosofía por un cínico moral que ya no cree (en principio) que esta disciplina tenga una función ético-social que cumplir. Si como hemos venido mostrando a lo largo de este trabajo, los filósofos no han hecho más que reflejar en sus argumentos de manera harto confusa la situación ético-social del momento, ¿qué le queda por hacer a una filosofía que es consciente de esto?

1.1. ÉTICA Y FILOSOFÍA

La cuestión que se esconde bajo el asunto del objetivismo no es un problema lógico, epistemológico o metafísico susceptible de ser resuelto mediante argumentos teóricos, sino un problema ético que ningún argumento conceptual puede solucionar. Y es también una cuestión sociológica: ¿cuántas personas han abandonado ya esa concepción objetivista de la cultura? y ¿qué situación se produce en una sociedad como la nuestra en la que un número cada vez mayor de personas ya es incapaz de concebir sus creencias éticas como algo válido independientemente de sus deseos, intereses y necesidades?

Pues bien, Richard Rorty coincide en plantear la cuestión del objetivismo en términos morales: "Creo que plantear la cuestión en términos morales y políticos antes que en términos epistemológicos o metafísicos aclara más lo que está en juego. Ya que ahora la cuestión no consiste en cómo definir palabras como "verdad" o "racionalidad" o "conocimiento" o "filosofía", sino en qué imagen debería tener nuestra sociedad de sí misma" (Rorty 1989: 43). La diferencia entre su planteamiento y el mío radica en que, para Rorty, las preguntas acerca de la verdad, la racionalidad o el conocimiento son ellas mismas cuestiones éticas, y una respuesta a esas preguntas constituye ya una respuesta a la pregunta sobre qué imagen nuestra sociedad debería tener de sí misma, como queda reflejado, por ejemplo, en este texto: "La cuestión sobre si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca, sobre si deberíamos tener una teoría positiva sobre cualquiera de estos dos temas, es precisamente la cuestión de si nuestra descripción de nosotros mismos debería ser construida en torno a una relación con la naturaleza humana o entorno a una relación con un conjunto concreto de seres humanos, si deberíamos desear la objetividad o la solidaridad." (Rorty 1989: 38)

Según mi manera de ver el problema, creo que se trata de dos cuestiones distintas que no conviene confundir, si lo que buscamos es ver con mayor claridad en qué consiste el problema del objetivismo. Decir, por ejemplo, que la verdad no es algo que está ahí afuera esperando ser descubierto, y que nuestros sistemas de descripción de la realidad no son ni verdaderos ni falsos, sin que son aquello que nos permite hacer descripciones verdaderas o falsas de la realidad, es una aclaración gramatical

acerca del concepto de verdad, no una respuesta a la pregunta "¿Qué imagen deberíamos tener de nosotros mismos?".

Lo primero que podemos observar es que la identificación de esas dos cuestiones le lleva a Rorty a una contradicción en su planteamiento. ¿Por qué dice Rorty que la cuestión no consiste en cómo definir palabras como "verdad" o "racionalidad" y unas líneas más abajo afirma que "la verdadera cuestión acerca del relativismo es si estos mismos hábitos de la vida política, social e intelectual [los hábitos de la Ilustración] pueden ser justificados por una concepción de la racionalidad entendida como un salir del paso sin criterios y por una concepción pragmatista de la verdad"? (Rorty 1989: 43) O bien la definición de términos como "verdad" o "racionalidad" es relevante, o bien no lo es; o bien el problema es cómo entender esos términos, o bien no lo es.

Mi idea es precisamente que las elucidaciones lógico-filosóficas de esos términos no son relevantes para la verdadera cuestión del objetivismo. La aclaración del sentido de términos como "verdad" o como "racionalidad" es una cuestión filosófica; la cuestión sobre qué imagen deberíamos tener de nuestra cultura, objetivista o contingente, es una cuestión ética. Esas dos cuestiones estarían relacionadas o conectadas, si la concepción de nuestra cultura dependiera de nuestra definición filosófica de "verdad", o si nuestra definición filosófica de "verdad" fuese ya una forma de exponer la imagen que tenemos de nosotros mismos.

Lo primero no es el caso: en realidad nadie cree que la validez de sus convicciones dependa de definiciones filosóficas. En el segundo caso, lo que se presupone es que los problemas filosóficos son problemas éticos. Si lo ético está relacionado con cuestiones como "¿cómo hemos de vernos a nosotros mismos?"

o "¿cómo hemos de actuar?", y pensamos que la filosofía puede responder a estas preguntas, entonces ¿por qué no hablar solamente de ética y abandonar definitivamente el término "filosofía" por ser un término falaz con el que se pretendía engañar a la gente haciéndoles creer que los filósofos se ocupaban de cuestiones lógicas, cognoscitivas o metafísicas, cuando en realidad sólo se ocupaban de cuestiones éticas y pretendían persuadir a la gente de adoptar una determinada imagen de sí mismos escondiéndose tras la hierática máscara de la imparcialidad conceptual? (Podríamos decir que de hecho gran parte de la historia de la filosofía, si no toda ella, ha consistido en esto.) Si pensamos que los problemas filosóficos son problemas éticos, entonces o bien nos deshacemos de la palabra "filosofía" porque ya no habría problemas filosóficos y el término filosofía no se referiría a nada en realidad, o bien seguimos haciendo lo mismo que se supone que se ha hecho hasta ahora, pero despojándonos de la máscara de la imparcialidad. Esto último es lo que pretende Rorty.

Lo que yo mantengo no es que todos los problemas filosóficos sean problemas éticos, problemas que se identifiquen en última instancia con cuestiones como "¿cómo hemos de vivir?" o "¿qué imagen deberíamos tener de nuestra propia cultura?", sino que hay ciertos problemas que se plantean como si fueran problemas filosóficos, cuando en realidad se trata de problemas éticos, y que la solución al presunto problema filosófico consiste en ver que no hay ahí ningún problema filosófico. Lo que yo digo es que la cuestión del objetivismo es un problema ético y, que, por lo tanto, la filosofía no puede ayudarnos a resolverlo. No creo que la filosofía pueda decirnos si debemos concebir nuestra cultura

como un producto contingente del azar o como fruto de un destino histórico. Lo que hace Rorty es plantear el problema del objetivismo como problema ético para luego ofrecer una solución filosófica: el concepto pragmatista de verdad y de racionalidad como justificación de una visión de nuestra cultura en términos puramente contingentes.

Ciertamente, nada puede impedir a un filósofo responder a esas preguntas y decir qué imagen deberíamos tener de nosotros mismos, o cómo deberíamos actuar. Ahora bien, si pensamos que eso que llamamos filosofía es una actividad descriptiva que no puede responder a preguntas éticas como las que citábamos más arriba, entonces las aclaraciones filosóficas sobre términos como "verdad" o "racionalidad" no podrán ser consideradas como un intento de responder a preguntas como "¿qué imagen deberíamos tener de nosotros mismos?". Más bien, los problemas filosóficos son las perplejidades que surgen cuando tratamos de aplicar conceptos como el de "verdad" o el de "racionalidad" a cuestiones éticas como "¿Qué imagen deberíamos tener de nosotros mismos?". Los problemas filosóficos, al menos tal y como yo los entiendo, son siempre esas inextricables dificultades que se nos presentan cuando nos ponemos a reflexionar sobre nuestro propio lenguaje, o sobre nuestras propias creencias, no cuando nos preguntamos si deberíamos cambiar de lenguaje o de creencias (aunque muchas veces el origen de la perplejidad filosófica con respecto a nuestro lenguaje o nuestras creencias se deba a un cambio en nuestra actitud con respecto a ellos, como ocurre en el caso de la objetividad ética).

Hay un cierto sentido en el que sí podríamos decir que esas aclaraciones filosóficas tienen una proyección ética que nos

permitiría afirmar, a su vez, que los problemas filosóficos son problemas éticos. Cuando decimos como Rorty, o como Wittgenstein, que la verdad no es algo que está ahí afuera esperando ser descubierto, y que nuestros sistemas de descripción de la realidad no son ni verdaderos ni falsos, sino que son aquello que nos permite hacer descripciones verdaderas o falsas de la realidad, se está invitando al filósofo a que deje de sufrir haciéndose preguntas del tipo: ¿qué es lo que hay en la realidad que hace que mis sistemas de descripción de la realidad sean correctos? o ¿cuáles son los fundamentos últimos de la validez de mis conocimientos del mundo?. En la medida en que se incita a la persona que filosofa a que haga algo- en este caso, a que deje de hacer algo- la propuesta filosófica puede ser considerada como una propuesta ética, y en la medida en que estas aclaraciones filosóficas acerca de la "verdad" hacen desaparecer esos dolores de cabeza al filósofo, la filosofía está "resolviendo" un problema ético.

Es precisamente en este sentido en el que se puede decir que un proyecto filosófico como el wittgensteiniano es un proyecto ético. Éste consistiría en hacer desaparecer los problemas filosóficos que nos impiden estar en paz con nuestra forma de vida.¹ Cuando un problema filosófico deja de ser problemático, uno puede dejar de filosofar sobre él: "la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero" (IF, 133).

¹ Esta es la tesis mantenida por James F. Peterman en su libro Philosophy as Therapy, State University of New York Press, New York, 1992.

Lo importante es que este proyecto filosófico, con la consecución de la desaparición de los problemas filosóficos, nos hace volver a estar de acuerdo con nuestra forma de vida, pero no nos dice en qué ha de consistir ésta. Hacer desaparecer el problema de la fundamentación de nuestra concepción de la vida no significa invitarnos a adoptar una visión puramente contingente de nuestra creencias y de nuestra vida como mero resultado de un proceso causal, porque hacer desaparecer tal problema no consiste en decir que nuestras creencias y nuestra vida carecen en realidad de fundamentos y que, por lo tanto, lo único que queda es el azar. Se trata sencillamente de que dejemos de torturarnos intentando encontrar algo que muestre la validez de nuestras creencias y de nuestras formas de vida. Pero esta invitación filosófica no nos dice si debemos considerar nuestras vidas y creencias como fruto de un destino ineluctable o como producto del azar histórico. Si tenemos una concepción objetivista de la cultura, según la cual, mi forma de vida es la correcta independientemente de mi aceptación y de cualquier proceso histórico, entonces la aclaración filosófica de que no tiene sentido que nos preguntemos por sus fundamentos últimos, no tendría por qué hacernos abandonar esa concepción objetivista, sino que más bien nos incitaría a que dejásemos de atormentarnos con determinadas preguntas filosóficas que impiden que estemos en paz con ella. Si acabamos por abandonar esa concepción objetivista de nuestra cultura, será porque nuestra forma de vida ha cambiado, no porque exista una conexión necesaria entre aceptar la aclaración filosófica de que no tiene sentido preguntarse por sus fundamentos últimos e irrefragables y el rechazo de una concepción objetivista de la cultura. Si a pesar de aceptar esta

desde el momento en que él estableció sus verdaderos fundamentos; habría creído en su validez incluso si no hubiera podido escribir ese libro. Más bien escribió la *Fundamentación* porque tenía una concepción objetivista de la moral, y no al revés. Ese libro debería ser leído como una confesión de su concepción objetivista de la moral, antes que como una demostración de la validez de esa concepción de la moral.

Hay personas que pueden tener una concepción objetivista de sus creencias y de su forma de vida, y que mantienen que hay un fundamento último para ellas: Dios, la naturaleza humana, la Razón, etc.. Ahora bien, esto no significa que tengan esa concepción objetivista de su forma de vida porque creen que hay argumentos filosóficos que demuestran que éstos son los verdaderos fundamentos que le confieren su validez. Mantener una concepción objetivista de mi forma de vida y decir que Dios, la naturaleza humana o la Razón es su fundamento último es una y la misma cosa. No se trata de que para mantener una concepción objetivista de mi forma de vida primero haya que mostrar que Dios, la naturaleza humana o la Razón es su fundamento último, para después sacar la conclusión de su objetividad.

Así pues, podemos concluir que la aclaración filosófica de que no hay criterios filosóficos últimos no supone la aceptación de una visión contingente de nuestra cultura. Después de esa aclaración, la filosofía, al menos una filosofía de tipo wittgensteiniano, guarda silencio. Su intención es que dejemos de hacernos determinadas preguntas filosóficas acerca de nuestras formas de vida, no persuadirnos para que adoptemos una en concreto. Aquí acaba la filosofía y comienzan las decisiones éticas (aunque, evidentemente, el dejar de hacernos esas

preguntas filosóficas entraña un cierto cambio en nuestra forma de vida filosófica).

Por otra parte, decir que el proyecto ético wittgensteiniano consiste en hacer desaparecer los problemas filosóficos que nos impiden estar en paz con nuestra forma de vida no significa que este proyecto sea una forma de relativismo que afirme que cualquier forma de vida es buena. Desde el momento en que uno ha adoptado una forma de vida, no puede elevarse por encima de ella y verla en un mismo plano de igualdad con todas las demás. Adoptar una forma de vida significa precisamente negar que cualquiera es igualmente buena.

1.2. WITTGENSTEIN, EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN Y LA MODERNIDAD

El problema de Rorty es que confunde la idea de que no hay criterios últimos que puedan mostrar la validez de nuestros juegos de lenguaje con su concepción de la cultura como algo puramente contingente. Confunde las aclaraciones filosóficas wittgensteinianas sobre el lenguaje con su visión ética del mundo: "Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje equivaldría a desdivinizar el mundo" (Rorty 91a: 41). Y su argumento para mantener esta idea es el siguiente:

Sólo si lo hacemos [desdivinizar el mundo] podemos aceptar plenamente el argumento que he presentado anteriormente: el argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos,

y porque los léxicos son hechos por los seres humanos. Pues en la medida en que pensemos que "el mundo" designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la "intuición" de que el mundo está "ahí afuera" (Rorty 91a: 41).

Su argumento consiste en que sólo si aceptamos que en el mundo ya no hay nada que venerar, nada a lo que tratar como una divinidad y que todo es producto del azar y del tiempo, podemos entonces aceptar realmente la concepción wittgensteiniana del lenguaje como algo que no es responsable con respecto a una realidad externa. Aceptar *plenamente*, hasta sus últimas consecuencias, podríamos decir, la concepción wittgensteiniana del lenguaje, supone, para Rorty, adoptar una visión desdivinizada y contingente del mundo.

Pero ¿en qué lugar de sus escritos afirma Wittgenstein que no hay nada que venerar en el mundo, o que no hay nada a lo que tratar como una divinidad? ¿Acaso no diría Wittgenstein de personas que creen que el mundo es como una persona que tiene un lenguaje preferido en el que desea ser expresado y que debe ser respetado: "Esa es su forma de vida, ése es su lenguaje"?

Wittgenstein no pretende rechazar las concepciones objetivistas del mundo, según las cuales esas concepciones son válidas, independientemente de la aceptación de los que las mantienen, en virtud de alguna divinidad o algún destino, sino aquellas formas de pensar que tratan a las formas de vida como algo problemático o como algo cuya inteligibilidad deba ser derivada de algo diferente de ellas. No es lo mismo, porque, como veíamos antes,

aquel que dice que la razón de ser o el fundamento último de su forma de vida es Dios, por ejemplo, no está considerando a Dios como algo diferente de su forma de vida a partir de lo cual se deriva su validez, sino que, para él, su creencia en Dios como fundamento último y su forma de vida son lo mismo. Lo que Wittgenstein rechaza desde su filosofía no es que haya dioses, sino que haya superrazones independientes de nuestras formas de vida que demuestren la validez de las mismas. Cualquier razón o justificación que demos de nuestra forma de vida no es algo distinto de ella, sino parte de ella. El deseo de Wittgenstein no es acabar con las concepciones objetivistas de la vida, sino considerar una forma de vida "como algo que yace más allá de lo justificado y lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal" (*Sobre la certeza*: 359).

Wittgenstein está en contra de la idea de una fundamentación epistemológica de las formas de vida, no en contra de las formas de vida objetivistas. Podríamos decir que la forma de vida que le desagrada es aquella que cree en la necesidad de una fundamentación epistemológica de una forma de vida. Alguien podría objetar, sin embargo, que son las formas de vida objetivistas las que dan lugar a esa búsqueda de una fundamentación independiente, mientras que las concepciones de la vida como producto contingente son las que no sienten la necesidad de esa fundamentación. Pero esto no es cierto. Una sociedad puede tener una concepción objetivista de su cultura, y no por eso sentir la necesidad de buscar argumentos que fundamenten de forma independiente sus convicciones. Como tendremos ocasión de ver, éste es el error que comete Rorty al identificar una cultura objetivista con una cultura que busca fundamentos independientes, por un lado, y, por

otro lado, una cultura contingencialista con una cultura que se ha desembarazado de esa paranoia fundamentadora, como si la única forma de desembarazarse de ella fuera la adopción de una visión desdivinizada del mundo.

Aquí la distinción importante no es la que existe entre una cultura objetivista y una cultura contingencialista, sino entre una cultura que es evidente a sus propios ojos y una cultura que ya no lo es. El tipo de cultura que da lugar a esa búsqueda de fundamentos no es una cultura objetivista, sino una cultura que se ha vuelto problemática para sí misma. El proyecto de fundamentación de la cultura surge precisamente del hecho de que la cultura de la modernidad es una cultura en la que los léxicos y formas de vida se convierten en algo problemático, algo que ya no puede darse por supuesto sin más. Y la solución a este "problema cultural" no puede consistir, como pretenden Rorty y otros, en abandonar el proyecto filosófico de fundamentación de la cultura, pero manteniendo el mismo tipo de cultura de la Ilustración. Esto es como querer erradicar los síntomas de una enfermedad conservando la causa de la misma. Quizás podamos mitigar en cierta medida esos síntomas, quizás podamos lograr que la gente deje de hacerse preguntas filosóficas sobre los fundamentos epistemológicos de la cultura, pero con esto no se consigue necesariamente que nuestra cultura deje de parecerse problemática. Podemos hacer desaparecer ciertos síntomas filosóficos de la enfermedad (la filosofía puede considerarse como un diagnóstico del estado de salud de una cultura), pero la enfermedad ético-cultural perdura. De hecho esto es lo que ocurre en la obra de Rorty: la fiebre fundamentadora desaparece, pero la cultura aparece como más problemática que nunca, tal y como

queda reflejado en la figura clave de su sociedad contingencialista, el ironista, aquella persona que tiene "dudas radicales y permanentes acerca del léxico que utiliza habitualmente" (Rorty 91a:91).

Para Wittgenstein, lo importante no es tanto que desaparezcan ciertos problemas filosóficos cuanto que se produjera un cambio en la forma de vida que hiciera que esos problemas resultaran superfluos. Como dice en *Culture and Value*: "No estoy en absoluto seguro de preferir una continuación de mi trabajo por otros a un cambio en la manera de vivir de la gente que hiciera que todas estas cuestiones resultaran superfluas" (Wittgenstein 80: 61). Porque, finalmente, la solución de los problemas filosóficos, que son problemas en los que ciertos aspectos de nuestro lenguaje y de nuestra cultura nos aparecen como extraños, incomprensibles o necesitados de justificación, no se encuentra en una maravillosa fórmula mágica inventada por el filósofo, sino en un cambio de nuestra forma de vida: "La enfermedad de una época- dice Wittgenstein- se cura por medio de un cambio en el modo de vida de los seres humanos, y fue posible que la enfermedad de los problemas filosóficos se curara sólo por medio de un cambio en el modo de pensar y de vivir, no por medio de una medicina inventada por un individuo"².

Puede que Rorty se haya aprendido muy bien la lección wittgensteiniana y aplique correctamente su terapia a los problemas filosóficos, pero en la medida en que su sociedad ideal está llena de ironistas corroídos por dudas radicales acerca de su propia cultura, creo que se encuentra muy lejos del ideal wittgensteiniano de cultura, es decir, una cultura sana, segura

de sí misma, en la que su terapia filosófica ya no tuviera que ser necesaria. Rorty utiliza la filosofía de Wittgenstein de la misma manera que el hombre que se sabe enfermo del corazón lleva siempre consigo las pastillas contra el infarto. Duda de las expresiones de su cultura, pero inmediatamente se traga una píldora wittgensteiniana y se dice a sí mismo que no tiene sentido preguntarse por criterios últimos que demuestren la validez de nuestros juegos de lenguaje. Es posible que este procedimiento alivie sus inquietudes, pero dudo de que ésta fuera la aplicación que Wittgenstein deseara para su filosofía. Por lo que dice en *Culture and Value*, no creo que su idea fuera fundar una escuela de filósofos-farmacéuticos encargados de distribuir su filosofía en forma de aspirinas para los calambres mentales.

Se podría también pensar que Rorty trata de llevar a cabo el ideal cultural wittgensteiniano. Esto quizás es lo que piensa el propio Rorty. En la medida en que adopta un cambio en su forma de vida, al considerarla como un mero producto del azar y del tiempo, cree que ya no tiene sentido preguntarse por los fundamentos últimos de su cultura. Lo que ocurre es que al mismo tiempo continúa siendo alguien al que su propia cultura le resulta altamente problemática. No sabría decir hasta qué punto le resultaría a Wittgenstein atractiva la idea de una concepción de la vida como fruto del mero azar, pero, en cualquier caso, una sociedad cuyos miembros tiene dudas radicales permanentes acerca de las expresiones de su cultura no es precisamente su ideal de cultura sana, puesto que es una cultura de este tipo la que él consideraba como causante de nuestras perplejidades filosóficas. No hay que olvidar que, para Wittgenstein, la enfermedad consiste en encontrar la propia cultura y los propios juegos de lenguaje

como algo extraño. Wittgenstein desarrolla un método para resolver nuestras perplejidades filosóficas, pero lo que desea es la completa desaparición de los problemas filosóficos (IF, 133), no una medicina dada por un individuo a otro individuo.

Rorty parece querer utilizar esa medicina para aliviar los dolores de la enfermedad, pero conservando la enfermedad misma. Su mayor placer consiste en rechazar la idea de fundamentos últimos- cosa que a estas alturas debería parecernos algo pueril: que no haya fundamentos últimos es una mera trivialidad gramatical-. Es como si estuviera fascinado por la noción de "fundamentos últimos", por la perplejidad y extrañeza que le produce esa idea, y por el posterior rechazo de la misma, como un enfermo que se enamora de su enfermedad gracias a la fantástica medicina que le receta el médico para aliviar sus dolores. Es como complacerse en las circunstancias que dan lugar a una filosofía como la wittgensteiniana por el placer, algo infantil, que le produce el aplicar ese tipo de terapia filosófica. O sea, todo lo contrario de lo que hubiera deseado Wittgenstein, que habría preferido un tipo de cultura en el que una filosofía como la suya ya no fuera necesaria.

Una cultura realmente "postmoderna" sería una cultura que hubiera superado el síndrome de la modernidad, es decir, que dejase de verse a sí misma como algo extraño, como algo que debe ser transformado, perfeccionado, cambiado, justificado, explicado, sospechado y criticado, como algo que no es evidente, como algo problemático. En este sentido, nuestra cultura sigue siendo moderna, hipermoderna, podríamos decir. Ahora bien, renunciar al proyecto de fundamentación de nuestra cultura no significa ser postmoderno, si a uno le sigue causando una profunda extrañeza

su propia cultura, y continúa teniendo serias y radicales dudas con respecto a ella.

Claro, que también se podría objetar que el considerar a nuestra cultura moderna como enferma es sólo un juicio de valor, y que lo que unos consideran como un defecto, otros lo encomian como una virtud. De hecho, si exceptuamos a algunos conservadores premodernos como MacIntyre, por ejemplo, que desearía que nuestra cultura recuperase la tradición clásica aristotélica, una tradición autoevidente que no necesita ponerse a sí misma en tela de juicio, y en la que los imperativos morales no producen extrañeza alguna (casi nos atreveríamos a decir que estos conservadores son en realidad más postmodernos en la medida en que desean una superación de la modernidad, aunque sea apelando a una tradición premoderna), creo que la mayoría de los intelectuales de nuestra época están especialmente orgullosos de esta cultura moderna, heredera de la Ilustración, que se precia de recelar de toda tradición por el mero hecho de ser una tradición, de sentirse incómoda ante cualquier idea demasiado evidente, de vivir como un problema que requiere una solución aclaratoria y justificativa cualquier expresión de nuestras creencias, de sospechar motivos irracionales ocultos detrás de nuestras decisiones.

Mientras que alguien como Wittgenstein sufre en medio de una cultura así, otros se sienten como pez en el agua sumergidos en la incomodidad de esta cultura que parece vivir sentada sobre un clavo. Lo irónico es que la filosofía de Wittgenstein sea utilizada por algunos de estos últimos, herederos orgullosos de la tradición moderna ilustrada, como una especie de droga que les permita calmar un poco sus nervios y vivir con algo más de

tranquilidad y serenidad bajo la presión de esta cultura que no estarían dispuestos a cambiar por ninguna otra. Se trataba más bien sólo de cambiar el inútil stress kantiano por el relajamiento wittgensteiniano.

Por lo tanto, la cultura de estos intelectuales hipermodernos dopados a golpe de *Investigaciones filosóficas*, lejos de ser postmoderna, debería ser calificada de cínica, sin ninguna connotación peyorativa. Son intelectuales que tienen dudas permanentes acerca de las expresiones habituales de su propia cultura, pero que a pesar de ello las mantienen resueltamente, para lo cual no dudan en recurrir, no ya a la caja de herramientas de Wittgenstein, sino al que desde ahora debería pasar a denominarse el botiquín de primeros auxilios wittgensteiniano para filósofos en apuros. Y una de las máximas expresiones de este cinismo, como hemos visto, es el cinismo moral. Ya no creen en la validez absoluta de sus convicciones morales, pero se comportan como si tales valores morales absolutos existieran.

1.3. FUNDAMENTADORES Y ANTIFUNDAMENTADORES

Esta necesidad de superar o de habérselas con una visión problemática de la propia cultura es lo que explica también el que todavía haya filósofos que piensen que la misión de la filosofía es la de fundamentar la cultura. Solamente sentimos la necesidad de fundamentar o justificar aquellas de nuestras creencias que nos plantean algún problema, o sea, que se nos presentan a nosotros mismos de una forma problemática. Las creencias que no nos causan ninguna extrañeza no requieren ninguna fundamentación, porque no nos resultan problemáticas. Lo que ocurre es que desde el momento en que una creencia nos parece

demasiado obvia, empieza a ser sospechosa.

Ciertamente, fundamentar ya no significa para estos filósofos demostrar mediante argumentos conceptuales la validez de nuestras creencias, sino "únicamente intentar "dar razón" hasta el final" (Cortina 90: 32) de nuestras creencias para impedir que los poderes fácticos se sustraigan a la crítica racional. Ahora bien, lo que estos filósofos llaman actitud crítica consiste sencillamente en bautizar a sus convicciones morales con el nombre de "criterio racional", al tiempo que consideran necesaria una justificación filosófica de esas convicciones porque les resultan a ellos mismos problemáticas. En última instancia, están llamando "actitud crítica filosófica" a la inquietud producida por las dificultades que encuentran para identificarse resueltamente con sus convicciones morales, inquietud que intentan calmar calificando a esas convicciones como racionales. Las fundamentaciones filosóficas de la moral no pasan de ser un acto ritual de apaciguamiento, sin el cual temen los fundamentadores que sus convicciones morales se verían convertidas en una forma de dogmatismo, pecado capital en la era de la modernidad crítica. Los elevados y concienzudos argumentos desgranados por los filósofos con los que pretenden "dar razón" hasta el final de sus creencias morales para evitar los peligros del dogmatismo y el facticismo son como las oraciones pronunciadas por un sacerdote para repeler a los malos espíritus.

Lo que hay detrás de esa alergia al dogmatismo de nuestras creencias morales es el hecho de que nuestras propias convicciones morales no nos aparezcan como algo evidente, el hecho de que nuestra propia cultura moral se nos vuelva problemática a nosotros mismos. En realidad, para ser crítico le basta a uno con

ser fiel a sus propias convicciones morales; no necesita de ninguna justificación filosófica que le conceda la tranquilidad de la bendición del criterio racional y la absolución del pecado de dogmatismo.

Pero, en el fondo, las posturas del antifundamentador ironista y del fundamentador no se encuentran tan alejadas como podría pensarse en un principio: son como dos frutos de esa misma cultura de la que ambos se reclaman herederos, esa cultura moderna ilustrada que convierte a nuestras propias convicciones en objeto de agudas perplejidades. La diferencia consiste en que mientras que unos recurren a la ironía y el cinismo para superar sus dudas e inquietudes, otros apelan a la superstición de la fundamentación filosófica para lo mismo. Aquí cada uno elige según sus gustos: o bien uno se deja seducir por los provocativos desplantes del antifundamentador irónico, o bien uno se deja impresionar por la solemnidad de las aparatosas puestas en escena de las fundamentaciones filosóficas. Además, hay que señalar que cada uno parece encontrar su razón de ser en la existencia del otro. El mayor placer del ironista consiste en burlarse de la creencia de la necesidad de fundamentos filosóficos para nuestra cultura; y el fundamentador, por su parte, cree que su deber es rescatar a nuestra cultura de los peligros a los que los antifundamentadores la exponen con su esteticista y despreocupada actitud: el subjetivismo, el dogmatismo, el facticismo, el inmovilismo, etc..

Pero lo que les sigue uniendo es que ninguna de las dos posturas es un intento de superar el tipo de cultura que da lugar a sus problemas, sino una forma de complacerse en ella. Porque, aunque el ironista antifundamentador ya no trate de colocar la

base de la cultura más allá del hecho de que ésa es nuestra cultura, la cultura por la que aboga es la misma que defiende el fundamentador, esa cultura moderna ilustrada que gusta de someterlo todo a discusión y de problematizarlo todo. Y en ambos casos tiene lugar una dinámica circular muy similar. El fundamentador trata de justificar una cultura de la discusión, del diálogo, de la problematización, pero es, al mismo tiempo, esa misma cultura que pone todo en tela de juicio la que no puede nunca dejar de crear perplejidad y extrañeza en el que se propone fundamentarla. El ironista despeja algunas de estas perplejidades aplicando una terapia antifundamentadora como la wittgensteiniana, pero, por otra parte, alimenta esas mismas preocupaciones al complacerse en esa cultura moderna ilustrada que es el origen de tales preocupaciones. Es una especie de círculo vicioso del que la filosofía wittgensteiniana, evidentemente, no puede ayudarnos a salir, como el propio Wittgenstein supo ver con gran lucidez. Para romper ese círculo sería necesario un cambio radical de cultura, un cambio radical de forma de vida, y esto ya no depende de la filosofía.

¿Y en qué consistiría ese cambio? ¿En una recuperación de la tradición aristotélica de las virtudes? ¿En la llegada de un nuevo San Benito, como propone MacIntyre? Bueno, quién sabe. Pero lo importante es que posiblemente la mayoría de los intelectuales ni siquiera desea un cambio de este tipo. No desean cambiar nuestra cultura moderna ilustrada por otra. Aceptan la incomodidad, el desasosiego, la zozobra o el desencanto causado por su cultura: éste es el precio que tienen que pagar por ella, y les parece justo. Y esto vale también para los fundamentadores: su "búsqueda" de un criterio racional para la crítica y la acción

es una expresión de la intranquilidad en la que los mantiene sumidos su propia cultura. Hay que someterlo todo a crítica, porque no podemos sentirnos realmente a gusto con nada. La práctica de la fundamentación, como decía más arriba, es una especie de acto ritual o supersticioso con el que se pretende dejar nuestra conciencia tranquila, porque parece que tras realizar los exigentes ejercicios mentales requeridos por la disciplina fundadora hemos conseguido adoptar determinadas creencias o decisiones, no de una manera dogmática, sino en virtud de un "criterio racional", cumpliendo religiosamente de ese modo con los requisitos de nuestra cultura moderna ilustrada.

En este sentido, podríamos decir también que la fundamentación filosófica es como una terapia para calmar dudas con respecto a las expresiones de nuestra propia cultura. De hecho, no sólo la filosofía wittgensteiniana puede ser interpretada en sentido terapéutico sino toda la filosofía de la modernidad. Se podría decir que ésta ha sido un intento de hacer desaparecer las perplejidades que esta nueva cultura de la modernidad se encargaba de fomentar. La diferencia entre la filosofía wittgensteiniana y el resto de la filosofía moderna es que mientras que la filosofía wittgensteiniana es consciente de no ser más que una terapia para tratar enfermedades filosóficas, los fundadores modernos y sus herederos contemporáneos no estarían dispuestos a reconocer que lo que hacen es sólo tratar de alcanzar una cierta tranquilidad mental, una buena conciencia intelectual, un estar en paz consigo mismo y con su propia cultura. En realidad, Wittgenstein más que proponer una nueva filosofía lo que ha hecho ha sido reconocer y asumir la naturaleza del pensamiento filosófico moderno mismo.

Sin embargo, hemos de recordar una vez más que aunque algunos filósofos antifundadores como Rorty aceptan esa concepción wittgensteiniana de la filosofía, lo que hacen es servirse de esa terapia en beneficio de la misma cultura que pretenden defender los fundadores, "traicionando" de ese modo el ideal de Wittgenstein, que habría preferido la desaparición de esa cultura que generaba la necesidad de una filosofía como la suya, antes que la continuación de la misma. Por lo tanto, los fundadores y los antifundadores sólo se diferencian en el hecho de utilizar diferentes terapias: mientras que unos se sirven de la fundamentación filosófica como terapia, los otros utilizan la filosofía wittgensteiniana.

Al comparar su filosofía con la de un fundador de la cultura como Habermas, dice Rorty lo siguiente:

La diferencia entre el intento de Habermas de reconstruir una forma de racionalismo, y mi propuesta de que la cultura debe ser poetizada, no se refleja en ningún desacuerdo político. No estamos en desacuerdo acerca de modos de perfeccionamiento de esas instituciones, o acerca de lo que se considera "estar libre de dominación" [...] mis diferencias con Habermas son lo que a menudo se denomina diferencias "meramente filosóficas" (Rorty 91a: 85).

Para alguien como Rorty, esta inquietante y problemática cultura moderna democrática ilustrada puede conservar su buena conciencia gracias a una filosofía antifundadora wittgensteiniana, mientras que para alguien como Habermas sólo puede provenir de una fundamentación filosófica racional de raigambre kantiana. Las virtudes que defienden son las mismas: la disposición a hablar, a escuchar, a pesar las consecuencias de nuestras

acciones sobre otras personas, a preferir el diálogo y la persuasión a la fuerza. Y lo que buscan es lo mismo: el funcionamiento de una sociedad de acuerdo con estas virtudes. Ahora bien, mientras que los fundadores creen que esas mismas virtudes necesitan ser fundamentadas filosóficamente, los antifundadores piensan que deben ser aceptadas por sí mismas:

Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto que opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto que opuesta a la fuerza, todo vale. No hay que fomentar esa disposición abierta porque, como enseñan las Escrituras, la Verdad es grande y prevalecerá; ni porque, como sugiere Milton, La Verdad siempre vencerá en combate libre y abierto. Hay que fomentarla por sí misma. Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de "fundamentos filosóficos". Porque dotarla de tales fundamentos presupone un orden natural de temas y argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados" (Rorty 91a: 71)

Rorty piensa que una filosofía que pretende fundamentar un tipo de sociedad democrática liberal sirve mal a esa sociedad, porque estableciendo de antemano unos fundamentos ya está anulando esas virtudes de diálogo y tolerancia que trataba de fundamentar. En la medida en que el fundador participa igual que el antifundador en la dinámica de una sociedad liberal democrática lo único que podrá hacer es participar en ese diálogo y aceptar los resultados del mismo. Querer establecer un orden "lógico" fijo de la discusión que dé lugar al resultado necesariamente correcto supondría ir en contra de la idea misma de diálogo libre abierto.

El fundamentador podría defenderse alegando que lo que pretende no es mostrar que existe un orden fijo correcto de discusión, sino justificar las virtudes mismas del diálogo, la tolerancia y el respeto por los demás. No intentaría mostrar que hay decisiones necesariamente correctas, sino justificar el diálogo como criterio de acción. En el fondo, ambas defienden el mismo tipo de cultura. La diferencia es que se sirven de terapias distintas para despejar las inquietudes que esa cultura les produce.

No es que la fundamentación filosófica sirva peor a la sociedad liberal democrática, como dice Rorty. Sencillamente, propone una terapia distinta a la suya: la terapia tradicional de estirpe kantiana. Si las argumentaciones ayudan al fundamentador y algunos de sus lectores a despejar algunas de las perplejidades referentes a su cultura y a estar en paz con ella, bienvenidas sean: habrán cumplido su finalidad terapéutica. Rorty dice que "la cultura liberal necesita de una mejor descripción de sí misma antes que un conjunto de fundamentos" (Rorty 91a: 71). Bueno, ¿acaso no podemos decir que las fundamentaciones son también descripciones de nuestra cultura? Y en ese caso, ¿cómo decidir cuál es "la mejor descripción"? Más aún, creo que es así como hay que entender las fundamentaciones filosóficas de la cultura, porque difícilmente pueden ser ya entendidas como intentos de hallar una base independiente más allá de esa misma cultura que sea la que le confiera su validez, ni siquiera por los propios fundamentadores. Tal cosa no tiene sentido. En su intento por "dar razón hasta el final" de sus convicciones, lo que puede hacer el presunto fundamentador es sólo una descripción que deje claras cuáles son sus convicciones. Una fundamentación

filosófica sólo puede ser una aclaración de sus convicciones y un intento de despejar las dudas o extrañezas que pudiera padecer con respecto a éstas.

No hay una única terapia, del mismo modo que no hay una única descripción de nuestra cultura. Para Rorty, la mejor terapia es una mezcla de filosofía wittgensteiniana y de concepción contingencialista de la cultura -que él identifica, pero que son en realidad dos cosas distintas-. Para otros, la tranquilidad y la buena conciencia intelectual pueden encontrarse en una fundamentación filosófica del tipo que sea. En cualquier caso, lo que parece quedar claro es que nuestra cultura nos resulta inquietante a nosotros mismos, y que buscamos maneras de hacer desaparecer esas inquietudes, ya sea a través de una actitud irónica, una fundamentación filosófica o de cualquier otra forma.

Pero lo más curioso es que ese malestar es constitutivo de nuestra cultura. Defendemos una cultura moderna ilustrada que es en cierto modo la amenaza permanente de nuestras convicciones. Es como una pescadilla que se muerde la cola. Pretendemos que nuestras convicciones sean el resultado de un criterio racional- sea el que sea-, pero al mismo tiempo no podemos dejar de ver ese criterio racional como la mera expresión de nuestras convicciones, con lo cual nos encontramos viviendo en una cultura que es fuente de desasosiego para aquellos mismos que abogan por ella. Por eso, las dos "soluciones" que se le pueden ocurrir al filósofo que reflexiona sobre su propia cultura son en realidad soluciones terapéuticas que tratan de aliviar ese malestar, pero que no pueden romper por sí mismas ese círculo vicioso: o bien adoptamos una postura etnocentrista irónica, como la de Rorty,

según la cual nuestras convicciones son sólo las convicciones de nuestra sociedad moderna occidental, y a pesar de ello creemos que vale la pena morir por ellas, aunque esta idea no pueda por sí sola apagar todas las dudas radicales que esa misma cultura pueda provocar en nosotros, lo cual hace de nosotros unos irónicos o unos cínicos; o bien tratamos de exorcizar nuestro malestar cultural a través del conjuro de una fundamentación filosófica que nos reafirme en nuestras convicciones, aunque tampoco esto pueda hacer desaparecer las causas que nos hacen sentir la necesidad de una fundamentación filosófica, es decir, las causas de nuestro malestar cultural. Cada uno elegirá la terapia que considere más acorde con su temperamento, su carácter o sus gustos. Con lo cual, como podemos comprobar una vez más, el fundamentador y el antifundamentador están más cerca de lo que uno podría creer a primera vista. No veo tan claro como Rorty que el lenguaje utilizado por los fundamentadores sea un léxico sólo apto para épocas pasadas, mientras que el pragmatista sería el léxico que conviene mejor a las aspiraciones de nuestra sociedad democrática liberal. Prefiero ver esos léxicos como pertenecientes a dos terapias distintas que intentan aliviar el mismo tipo de malestar cultural. No creo que haya ninguna razón para decir que el léxico pragmatista es el léxico que mejor expresa o que más conviene a las aspiraciones de una sociedad democrática liberal. Lo mismo pueden decir los que tratan de fundamentar filosóficamente los valores de esa sociedad.

1.4. LAS OBJECIONES DEL FUNDAMENTADOR

Evidentemente, hay una objeción que el fundamentador ilustrado de la cultura democrática no puede dejar de plantear

a una filosofía antifundamentadora: si renunciamos a toda fundamentación filosófica, ¿qué es lo que impedirá que nuestra cultura naufrague en los mares del subjetivismo, del relativismo o del dogmatismo? Si no poseemos un criterio racional último que oriente nuestras decisiones y acciones, ¿qué es lo que impedirá que se implante entre nosotros una cultura antidemocrática y antiilustrada? ¿No es la renuncia a las fundamentaciones filosóficas dejar nuestra cultura expuesta a todos estos peligros?

Rorty ha tenido en cuenta estas objeciones, y ha respondido, a mi parecer, acertadamente a ellas. Ante todo, hay que tener en cuenta que las virtudes de nuestra cultura moderna ilustrada que aquellos filósofos tratan de fundamentar son sólo virtudes morales.

Las virtudes socráticas- disposición a hablar, a escuchar a otras personas, a pesar las consecuencias de nuestras acciones sobre otras personas- son *simplemente* virtudes morales. No pueden ser inculcadas ni reforzadas por una investigación teórica sobre la esencia. Los irracionalistas que nos dicen que pensemos con nuestra sangre no pueden ser refutados con mejores exposiciones de la naturaleza del pensamiento, del conocimiento o de la lógica. Los pragmatistas nos dicen que la conversación que es nuestro deber continuar es *solamente* nuestro proyecto, la forma de vida del intelectual europeo. No tiene ninguna garantía metafísica o epistemológica de éxito. (Rorty 82: 172)

Toda razón con la que el fundamentador trate de "fundamentar" esas virtudes morales no será más que una reiteración de su aceptación de esas virtudes. Las fundamentaciones filosóficas de

la moral no son más que una profesión de fe de nuestras convicciones morales revestidas de una terminología filosófica. Pensar que realizar una profesión de fe de este tipo es una garantía del éxito de nuestras creencias morales o un arma indispensable para vencer a aquellos que nos dicen que "pensemos con la sangre" es adentrarnos prácticamente en el terreno tan poco ilustrado de la magia y la superstición: sería como pensar que el hecho de pronunciar o escribir determinadas palabras- la confesión de nuestras convicciones morales en forma de discurso filosófico- será capaz de aumentar la fuerza de nuestras convicciones y con ello de ahuyentar a todos los espíritus malignos que acechan a nuestra querida sociedad democrática liberal. Podrá como mucho tranquilizar un poco la conciencia de algunos, y así habrá cumplido la fundamentación con su pequeña función terapéutica, pero en la medida en que el fundamentador piense que sus convicciones morales se hallan en el aire y expuestas a derrumbarse en cualquier momento si no se les procura una sólida base filosófica, entonces la diferencia entre el fundamentador y el antifundamentador empieza a parecerse a la diferencia entre el que cree en una especie de poder mágico de los discursos filosóficos para influir sobre la realidad y el que no cree en él, aunque hay que reconocer que en muchas ocasiones los propios antifundamentadores comparten esa misma forma de pensamiento cuando creen que si destruyen algo en el pensamiento, queda destruido en la realidad.³

³ Escribe Gesualdo Bufalino en un artículo titulado "Le ragioni dello scrivere" lo siguiente: "Si scrive per scongiurare, per invocare. Ho imparato, ragazzo, da un'affabile maga che graffiare su un muro quattro nomi di diavoli, *Furcu, Rifurcu, Lurcu, Cataturcu*, bastava a farli apparire. Una sera ci provai." (Se escribe para conjurar, para invocar. Aprendí cuando niño de una afable maga que grabar sobre una pared cuatro nombres de diablos, *Furcu, Rifurcu, Lurcu, Cataturcu*, bastaba para hacerlos aparecer. Una noche lo intenté.) Bufalino, Gesualdo: *Cere perse*, Sellerio editore, Palermo, 1985, p.17. Los filósofos llevan también muchas noches intentándolo, y quizás no sólo los fundamentadores. Creen que imprimiendo sobre hojas en blanco los nombres de nuestros demonios, *Democracia, Autonomía, Emancipación, Solidaridad*, éstos aparecerán.

Sólo se podría conceder tanta importancia a las fundamentaciones filosóficas si la gente basara realmente sus convicciones morales en justificaciones filosóficas. Pero no es éste el caso. Nadie cree que sus convicciones morales son válidas en virtud de la teoría de algún filósofo. Por lo tanto, no tiene mucho sentido pensar que el éxito de nuestras creencias morales depende de una fundamentación filosófica. Como dice Rorty:

La idea de que las sociedades liberales se mantienen unidas gracias a creencias filosóficas me parece ridícula. Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos y las esperanzas comunes. Lo típico es que los léxicos mantengan una relación parasitaria respecto de las esperanzas (Rorty 91a: 104).

Las convicciones morales se tienen o no se tienen. No son la conclusión de un argumento filosófico de la que cualquiera pueda llegar a convencerse siguiendo paso a paso el argumento, no teniendo más remedio que rendirse ante una evidencia lógica. Las convicciones morales no dependen de una fundamentación filosófica. Ni siquiera la fuerza de nuestras convicciones morales depende de una fundamentación filosófica. Es más bien la fundamentación filosófica la que depende de las creencias morales, puesto que una fundamentación filosófica de la moral es sencillamente una confesión hecha de la manera más sistemática y clara posible de unas creencias morales. Es una confesión que trata de poner en claro las posibles dudas o inquietudes que un filósofo pueda tener con respecto a sus propias convicciones morales.

Otra de las objeciones que se le ocurre inmediatamente al

fundamentador de la moral en contra del antifundamentador etnocentrista es que una posición como la suya no se diferenciaría de la del nazi. Además, carecería de argumentos para oponerse al nazismo, ya que el antifundamentador aceptaría como verdadero y racional el resultado de un combate entre distintos léxicos cualquiera que fuera el resultado. A esta objeción ha respondido el propio Rorty en su ensayo "Cosmopolitanism without emancipation" con estas palabras:

En contra de esta identificación del inevitable etnocentrismo del pragmatista con el nazismo, insistiría en que hay una importante diferencia entre decir "Admitimos que no podemos justificar nuestras creencias ante todos los seres humanos tal y como son en estos momentos, pero esperamos crear una comunidad de seres humanos libres que compartan libremente muchas de nuestras creencias y esperanzas", y decir, con los nazis, "No nos preocupamos en absoluto por legitimarnos ante los demás". Hay una diferencia entre el nazi que dice "Somos buenos porque somos el grupo concreto que somos" y el liberal reformista que dice "Somos buenos porque por persuasión antes que por la fuerza convenceremos eventualmente a todos de que lo somos" (Rorty 91b: 214).

La diferencia creo que es bastante clara. Por otra parte, un demócrata liberal como Rorty no podría aceptar como racional la postura del nazi, a pesar de que diga que racional es el resultado de un diálogo entre los distintos miembros de una comunidad fuera cual fuera el resultado, sencillamente porque la postura del nazi es contraria precisamente a las mismas virtudes de persuasión y tolerancia en las que se basa el diálogo, y según

las cuales deben comportarse los miembros de una sociedad democrática liberal.

Sin embargo, el fundador de la moral, no satisfecho con esta postura etnocentrista, cree que las virtudes morales de la persuasión y de la tolerancia carecen de toda fuerza y están expuestas a esfumarse en cualquier momento si no se les proporciona la sólida base de una fundamentación filosófica, como queda reflejado, por ejemplo, en este texto de Adela Cortina:

Claro que siempre cabe contentarse con inculcar *mores*, hábitos tolerantes, sin mayor complicación. Pero no creo que resulte descortés recordar en tales casos las enseñanzas de la historia, repleta de ejemplos de hábitos aparentemente asumidos, que se desvanecieron como por ensalmo en cuanto se esfumaron la moda o el poder político que obligaba a comportarse según ellos. [...] Y es que sin *convicción fundada* por parte del sujeto que ha de asumir esa segunda naturaleza, compuesta de virtudes y actitudes, todo *adiestramiento* es vano. De ahí que la filosofía práctica tenga su mejor tarea en "dar razón", de modo que quien quiera vivir racionalmente pueda tomarla (Cortina 90: 33).

Me parece que es de una increíble ingenuidad pensar que los hábitos y las convicciones morales puedan desvanecerse "como por ensalmo" porque los individuos carezcan de justificaciones filosóficas que los fundamenten. Esto supone una vez más esa concepción tan ridícula de la sociedad, según la cual las esperanzas y convicciones morales de la gente dependen de unas creencias filosóficas. Esto no es cierto posiblemente ni siquiera para los mismos filósofos. Vuelvo a repetir que no son las

creencias morales las que dependen de las justificaciones filosóficas, sino más bien al revés, en el sentido de que las fundamentaciones filosóficas no son más que un testimonio de unas determinadas convicciones morales. Las fundamentaciones de la moral son convicciones morales ellas mismas.

No hay ninguna diferencia entre una convicción y una convicción fundada. Puede haber una diferencia en el grado de convicción, y en ese caso hablaremos de convicciones más o menos fuertes. Pero no tiene sentido hablar de una convicción "fundada", por el hecho de haberla defendido con argumentos filosóficos, frente a una convicción no fundada, porque no hemos recurrido a una justificación filosófica para creer en ella. La convicción moral de una persona puede ser inamovible a pesar de no tener ninguna justificación filosófica a su disposición. La convicción se tiene o no se tiene; la justificación filosófica no convierte a la convicción moral en una "convicción fundada", ni la refuerza. La justificación forma parte de la convicción misma. La justificación es ella misma una convicción.

Supongamos que alguien mantiene las mismas creencias éticas que un filósofo, pero que es incapaz de dar una justificación filosófica de ellas, como la que podría ofrecer el filósofo. Por más que le preguntemos por sus razones, sólo será caáz de responder sencillamente: "Esas son mis creencias éticas, así es como creo que uno ha de comportarse". ¿Se atrevería a decir el filósofo fundador de las creencias morales de ese hombre, que son las mismas que las tuyas, que son irracionales? La única diferencia que existe entre ese hombre y el filósofo fundador es que el primero no está en disposición de elaborar una justificación filosófica de sus creencias morales que ambos

comparten. ¿Qué significaría entonces decir que sus creencias morales son "irracionales"? Sólo puede significar que ese hombre no dispone de una justificación filosófica. ¿Y qué? podríamos decir, ¿qué más da que nuestras creencias morales sean "irracionales", es decir, qué más da que muchas personas sean incapaces de formular una justificación filosófica de sus creencias? En realidad, no hay necesidad de tales justificaciones. La única diferencia entre las creencias morales irracionales y las racionales es el proceso de racionalización por el que las mismas creencias que antes eran irracionales ahora pasan a ser racionales sin que esas creencias sufran apenas modificación alguna.

Ante estas explicaciones, el fundamentador podría volver a la carga preguntando por qué se abandona una convicción para adoptar otra, queriendo dar a entender con esta pregunta que son nuestras razones para adoptar la nueva convicción las que constituyen el soporte de esa convicción. Pues bien, creo que deberíamos sencillamente abandonar esta metáfora arquitectónica, según la cual nuestras razones son los pilares de nuestras creencias morales. Cualquier razón para justificar nuestras creencias morales se encuentra junto al resto de nuestras creencias como una más de ellas, no sujetándolas por debajo como una especie de atlante. Al cambiar de creencias, nuestra justificación no es algo independiente de nuestras nuevas creencias por medio de lo cual nuestra posición quedará fundada, sino que esa justificación forma parte de nuestras nuevas creencias. Si esto no nos satisface, y seguimos preguntándonos por qué se produjo ese cambio de creencias, entonces lo que estaremos haciendo es desviarnos hacia un tipo de explicación causal de ese cambio.

Una última objeción en contra del etnocentrismo antifunda-

mentador rortyano, que mantiene que nuestras creencias morales son sólo las creencias de nuestra comunidad democrática liberal ilustrada, las cuales no requieren en absoluto apelar a ningún presupuesto filosófico que trascienda los límites de nuestra tradición ética, consiste en afirmar que lo que "da sentido a esas tradiciones es precisamente su pretensión de universalidad" (Cortina 90: 82-83). Según Adela Cortina, la racionalidad práctica de las tradiciones morales universalistas occidentales "traspasa en su pretensión las barreras del contexto, de la etnia o de la tradición, aunque sólo en ellos pueda leerse. Esta dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia es la que a mi juicio desacredita la pretensión de Rorty de tener al etnocentrismo por inevitable" (Cortina 90: 79).

¿En qué consiste ese universalismo de la tradición moral occidental ilustrada? Jean-Marie Domenach, por ejemplo, lo describe del siguiente modo:

Nuestra ética no es universal; esto es un hecho. Si es universalizable no es porque sea la de un Occidente que ha dominado el mundo y continúa, en cierto modo, dominándolo por su riqueza y su técnica, sino porque, de hecho, su ética puede ser aceptada y adaptada a otras regiones del mundo. En esto reside el gran mérito de sus fundadores, Kant en primer lugar, porque se abstuvieron de establecer reglas definitivas y al hacer esto no vincularon nuestra ética a una religión, un pueblo, una época, no le dieron un contenido concreto referente a las prohibiciones y prescripciones, lo que hay que hacer con respecto a los ladrones, los mentirosos y los adúlteros. Los imperativos que enunciaron no conllevan ninguna estipulación, sino que designan fines de los que incumbe a cada individuo y a cada sociedad hacerse cargo dentro del contexto que les es propio. El Islam también

pretende ser universal, pero su universalidad requiere una conversión a una religión, a una ética concreta. Esta ética sólo se convertirá en universal por medio de la desaparición de culturas y de religiones no musulmanas, que hará coincidir un día al Islam con la humanidad entera... Por el contrario, la ética occidental no exige ni abjuración ni conversión: otras culturas pueden adherirse, según sus propias costumbres y su propio idioma, al principio de la igual dignidad de las personas. La universalidad de la ética occidental no reside, pues, en una identidad nacional, cultural o religiosa, sino en el reconocimiento de la humanidad en cada ser humano, es decir, en una universalización singular que va de un ser al otro" (Domenach 92: 73-74).

Este universalismo de la moral occidental, esta capacidad para aplicarse y adaptarse a cualquier cultura, no es una forma de trascender la tradición moral occidental, como piensa Adela Cortina. Más bien, hay que decir simplemente que la tradición moral occidental consiste en ser universalista, nuestra tradición ética tiene la pretensión y la intención moral de valer para cualquier persona independientemente de su cultura o de su religión. Ser universalista no consiste en trascender nuestra tradición cultural situándonos en algún inexistente lugar por encima de ella. Esto no tiene sentido. Decir que la razón práctica es inmanente y trascendente a la vez es un mero juego de palabras con el que supongo que lo único que se pretende es justificar el universalismo de nuestra tradición moral como si fuera algo más que un mero rasgo de nuestra tradición moral. Ciertamente, el reducir ese universalismo ético a un mero rasgo de nuestra tradición cultural puede resultar ultrajante o indignante a los que todavía se identifican con aquella presti-

giosa cohorte de filósofos ilustrados, con Kant a la cabeza, que creyeron necesario justificar ese universalismo basándose en teorías filosóficas que intentaban mostrar que existía una relación entre una esencia humana ahistórica- llámese razón, naturaleza humana, o conciencia- y la verdad moral. Pero, en realidad, no deberían sentirse ofendidos, porque, como veremos, no han sido precisamente esas teorías las que han permitido el florecimiento y el desarrollo del universalismo ético ilustrado, y, por lo tanto, el prescindir de ellas no supone ninguna amenaza ni ningún agravio para él. Por lo general, nunca son las teorías filosóficas que pretenden justificar una tradición las que han hecho florecer unos valores y hábitos morales, sino que son más bien las sociedades las que con sus esfuerzos y sufrimientos han conseguido crear una determinada cultura ética. No se trata tampoco de substituir esta tradición filosófica kantiana por una tradición hegeliana que identifique nuestras creencias morales con nuestra comunidad, entendida como producto histórico, como hace Rorty. Hacer esto es seguir pensando que una teoría filosófica que pretende prestar un buen servicio a la moral puede garantizar también mejor su éxito.

Por otra parte, al arrebatarse a la moral occidental la coartada filosófica de la conexión necesaria entre una naturaleza humana y la verdad moral, puede que aparezca a ojos de algunos como una muestra más de ese mesianismo occidental imperialista que inspiró el colonialismo y que predicaba la universalización de una civilización moralmente, técnicamente y jurídicamente superior. ¿Habrà conseguido hoy en día la tradición universalista occidental despojarse de ese orgullo y de ese expansionismo depredador que siempre la ha acompañado o constituyen una parte

integrante de ella? En cualquier caso, lo que está claro es que aquel que proclama una moral universalista tiene que ser consecuente con ella. Como dice Domenach, dando muestras de esa coherencia que, sin embargo, nos hace dudar sobre la moralidad de nuestra moral universalista y nos enfrenta a desgarradores dilemas:

Tomar conciencia de la relatividad de nuestra ética universal no es rechazarla, ni desacreditarla, al contrario (Domenach 92: 67).
 [...] No se juega con la universalidad. Si la proclamamos, es que existe, o que debe existir. Ahora bien, no existe, excepto bajo la forma de las técnicas que Occidente ha extendido en el mundo entero. Pero moralmente, jurídicamente, no existe más que en palabras: democracia, libertad, igualdad, derechos del hombre..., detrás de lo cual se esconde la esclavitud, el trabajo forzado, el tráfico de niños y la venta de cuerpos humanos en partes separadas. Hacer existir lo universal requiere un poder, una diplomacia y, llegado el caso, un ejército, es decir, el empleo de medios inmorales tales como la mentira y la violencia. ¿Podemos escapar a este impúdico dilema?"
 (Domenach 92: 70)

¿Cómo ha sido posible el desarrollo de ese universalismo ilustrado, capaz de ser asimilado por otras regiones y otras culturas si no ha sido gracias a la filosofía de los fundadores ilustrados? Creo que la respuesta puede leerse en esta frase de Jefferson, que viene, en cierto modo, a expresar la esencia del universalismo ilustrado y la fórmula para su aplicación y desarrollo: "No me causa ningún daño que mi vecino diga que hay veinte Dioses o ningún Dios". El hecho de pensar que

uno pueda vivir con otra persona y respetarla independientemente de que crea en veinte dioses o en ninguno significa que las cuestiones sobre el sentido último de la vida son privatizadas, son convertidas en cuestiones de perfección personal. La condición para que esa convivencia funcione consiste en que esos asuntos privados acerca del sentido último de la vida no se conviertan en metas sociales. La convivencia social puede y debe regirse por unas exigencias morales independientes de esas cuestiones.

Ha sido, por lo tanto, esta distinción cada vez mayor entre el ámbito de lo privado y el de lo público que se ha venido operando en la sociedad occidental lo que ha permitido el desarrollo del proyecto ilustrado universalista. La moral universalista occidental puede ser exportada a otras regiones sin necesidad de que se abjure de las religiones o culturas autóctonas, no porque, como dice Domenach, los fundadores de la moral se abstuvieron de establecer reglas concretas definitivas, sino porque la cultura occidental ha ido remitiendo muchas de las cuestiones religiosas y culturales que durante mucho tiempo constituyeron importantes metas sociales al ámbito de lo privado. Lo que se exporta son, pues, formas de vida para la convivencia social que dejan en paz a los individuos para creer lo que quieran con respecto al sentido último de sus vidas. Pero Domenach exagera también un poco al afirmar que la moral occidental no exige ningún tipo de abjuración. Es obvio que si las costumbres u opiniones que hasta entonces habían dado un sentido a sus vidas van en contra de esas exigencias morales para la convivencia social, aquéllas deberán ser abandonadas, si queremos ver una vida regida por principios morales occidentales.

La moral universalista occidental sólo es realmente adaptable a aquellas sociedades en las que se ha producido o puede producirse una distinción entre lo privado y lo público semejante a la que ha tenido lugar en la sociedad occidental. En la medida en que en una sociedad las cuestiones referentes al sentido último de la vida, como son las cuestiones religiosas, sigan considerándose como metas sociales y como pautas que deben regir la vida pública, los principios morales occidentales, tales como la democracia, la libertad, la autonomía o los derechos humanos, tienen muchas menos posibilidades de desarrollarse.

Esto no quiere decir que en las sociedades occidentales la vida moral pública se desarrolle armoniosamente sin dar lugar a ningún dilema moral. Todo lo contrario. Lo que ocurre, y esto es lo que confiere su particularidad a la moral contemporánea occidental, es que los grandes problemas surgen cuando hay que decidir si una determinada cuestión puede ser remitida al mero ámbito de lo privado y excluido de ese modo como una cuestión que deba ser considerada como meta social, una cuestión sobre cuya valoración todos los miembros de la sociedad deberían estar de acuerdo. Esto es lo que ocurre con temas como el del aborto o el de la eutanasia. ¿Es el aborto una cuestión que puede y debe ser reglamentada mediante una ley que deje a los individuos la libertad de actuar según su conciencia o es una práctica a cuya legalización pública debe uno oponerse en virtud de sus convicciones por considerar que su prohibición debe ser una meta social, un asunto sobre el que todos los miembros de la sociedad deberían compartir sus convicciones morales? ¿Debería existir una ley que garantizara el derecho de los individuos a morir "dignamente" o ha de ser excluida esa posibilidad en nuestra

sociedad? En cualquier caso, lo que queda claro es que lo que caracteriza a la cultura ética occidental contemporánea es esta distinción entre lo privado y lo público que traslada progresivamente el ámbito de lo moral a la esfera de la convivencia social, dejando las cuestiones sobre el sentido último de la vida para la esfera de la perfección privada, dando lugar de esa forma igualmente a los grandes debates morales en nuestra sociedad.

1.5. EL IRONISMO RORTYANO Y LA TAREA SOCIAL DE LA FILOSOFÍA

Llegados a este punto, no podemos dejar de hacernos la siguiente pregunta: si la filosofía no puede cumplir esa misión de fundadora de la cultura, si no puede hacer que nuestras convicciones sean "convicciones fundadas", entonces ¿qué función es la que le cabe a la filosofía desempeñar?

Para responder a esta pregunta es interesante que volvamos nuestra mirada hacia lo que dicen los antifundadores a este respecto. ¿Qué es lo que afirma un filósofo como Rorty, que cree, acertadamente a mi parecer, que no son las creencias filosóficas las que proporcionan un elemento de aglutinación a las creencias éticas de una comunidad? Lo cierto es que sus afirmaciones, como veremos, son bastante ambiguas, por no decir contradictorias. Por una parte, Rorty nos dice que la filosofía no puede hacer mucho por los valores morales de nuestra cultura, mientras que disciplinas como la literatura, la etnografía y el periodismo pueden hacer muchísimo.

En una cultura liberal ironista- nos dice Rorty- la asociación establecida por el metafísico entre la teoría y la esperanza social, y entre la literatura y la perfección privada, se invierte. En el seno

de una cultura metafísica liberal, las disciplinas a las que se encomendó la tarea de penetrar más allá de las diversas apariencias privadas para llegar a la realidad común general única- la teología, la ciencia, la filosofía- fueron las únicas de las que se esperó enlazaran a los seres humanos entre sí y ayudasen de ese modo a eliminar la crueldad. En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual aquellas a las que se les asigna ese trabajo. En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza común .(Rorty 91a: 112)

Por lo tanto, la conclusión a la que se esperaba que llegara Rorty es ésta: "Dentro de una cultura, cada vez más ironista, la filosofía ha cobrado más importancia para la prosecución de una perfección privada que para cualquier tarea social"(Ibid.).

Pero hay algunos puntos que no quedan demasiado claros en esta afirmación. ¿Por qué la filosofía debe ser entendida como una disciplina limitada al ámbito de lo privado *en una cultura ironista*? ¿Qué relación especial es la que existe entre privacidad e ironismo? Según Rorty, una sociedad ironista sería una sociedad en la que ya no se pensara que hay alguna realidad independiente más allá de nuestra cultura que actuara como fundamento de la validez de esa cultura, pero en la que a pesar de ello la gente siguiera manteniendo sus convicciones resueltamente. En una sociedad de este tipo, la gente dejaría de exigir a la filosofía que fundamentara los valores y creencias de su cultura, es decir, la gente dejaría de pedir a la filosofía que

realizara esa tarea social que los fundadores pensaban que estaba destinada a cumplir. Con lo cual, la filosofía en una sociedad ironista quedaría limitada al ámbito de lo privado, en el que serviría principalmente para curar a las personas su obsesión metafísica.

Pero hay algo que no acaba de encajar en esta descripción de la sociedad ironista realizada por Rorty. Ya hemos visto que Rorty no cree que lo que mantiene unidas a las sociedades sean las creencias filosóficas. Sin embargo, en su forma de describir su sociedad ironista parece como si la manera de entender la cultura dependiera en gran parte de nuestra actitud o postura filosófica. Rorty acaba asignando a la filosofía, como veremos, un papel social que va más allá de los límites de lo meramente privado, contradiciéndose a sí mismo de ese modo.

La razón por la que la filosofía acaba limitándose al ámbito de lo privado no es que nuestra sociedad sea cada vez más ironista y menos metafísica, sino que, por lo general, las convicciones de una sociedad no dependen de argumentaciones filosóficas, como de hecho mantiene también el propio Rorty. Ahora bien, en la medida en que Rorty pone en estrecha relación su propia filosofía con unas determinadas esperanzas sociales y políticas, parece estar convirtiendo a la filosofía en un factor determinante del éxito de esas esperanzas, o por lo menos en una actividad que toma su sentido del hecho de ponerse al servicio de dichas esperanzas.

En última instancia, y para colmo de paradojas, el gran servicio social que la filosofía puede prestar a nuestras metas sociales es el limitarse a ser una disciplina privada, dado que cuando ciertas ideas filosóficas puedan representar una "amenaza"

para nuestros ideales sociales democrático-liberales es mejor no permitirles la entrada en el ámbito de lo público. Como dice Rorty: "El compromiso por el que se aboga en este libro equivale a decir: *privatiza* el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y de pureza a fin de impedirte caer en una actitud política que te lleve a pensar que hay alguna meta social más importante que la de evitar la crueldad" (Rorty 91a: 84).

Por lo tanto, el discurso de Rorty no consiste en decir que la filosofía carezca de una proyección social. Consiste más bien en decir: 1) que la filosofía puede ayudar menos que la literatura, la etnografía o el periodismo a nuestras esperanzas sociales, y 2) que la ayuda que la filosofía puede prestar a nuestras esperanzas sociales consiste en *privatizarse*, lo cual significa en el fondo, para Rorty, ponerse al servicio de nuestras instituciones sociales y de nuestra cultura democrático-liberal urdiendo un léxico y una forma de pensar que sean favorables y que convengan a esa cultura. Privatizar la filosofía significa, para Rorty, no poner obstáculos a las metas de nuestra cultura política liberal.

Pero está convencido, además, de que una filosofía que fomenta la despreocupación acerca de los problemas filosóficos tradicionales cumple la función ético-política de "ayudar" a nuestra cultura democrático-liberal. Así es como describe Rorty en "Priority of Democracy to Philosophy" la manera en que una filosofía como la suya desempeña esa tarea social:

Al igual que el desarrollo de las grandes economías de mercado, el aumento de la alfabetización, la proliferación de géneros literarios y el despreocupado pluralismo de la cultura contemporánea, tal

despreocupación y superficialidad filosófica ayuda al desencantamiento del mundo. Ayuda a hacer a los habitantes del mundo más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a los atractivos de la racionalidad instrumental (Rorty 91b: 193).

Como podemos observar, pues, a pesar de que Rorty afirma que la filosofía tiene más importancia para la prosecución de la perfección privada que para cualquier tarea social, sigue asignándole una valiosa tarea político-social. De hecho, al final de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* no tiene ningún reparo en afirmar que concibe la filosofía "al servicio de la política democrática" (Rorty 91a: 215) y que "entendida de ese modo, la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones (por ejemplo, la de que las mujeres y los negros son más capaces de lo que los varones blancos occidentales habían imaginado, la de que la propiedad no es sagrada, la de que las cuestiones sexuales son meramente privadas)" (Ibid.). Por una parte, habla de la poca ayuda que la filosofía puede aportar a los propósitos político-sociales, pero, por otra parte, afirma nada más y nada menos que su método filosófico "consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se sienta tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de un nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales" (Rorty 91a: 29). ¿Cómo se puede decir que la filosofía se limita al ámbito de la búsqueda de la perfección privada y afirmar al mismo tiempo que

es capaz de cambiar la conducta lingüística y no lingüística de toda una generación?

La conclusión que creo que habría que sacar de todo esto, una vez más, es que la filosofía antifundamentadora no se halla tan lejos de la filosofía de los fundadores. Ambas pretenden hacer lo mismo en el fondo: *prestar un buen servicio a los mismos valores ético-políticos de nuestra cultura democrática*. La diferencia consiste en que mientras que el fundador cree que sus argumentaciones filosóficas son indispensables, el antifundador ve su discurso como una aportación más entre otras, e incluso como una aportación menos eficaz que la que puedan tener otras disciplinas como la literatura o la etnografía, a pesar de lo cual, como puede comprobarse, el papel social de la filosofía sigue siendo considerado, paradójicamente, como altamente importante por Rorty.

Pero ambos cometen también el mismo error, a mi parecer: pensar que sus argumentos filosóficos son *técnicas para conseguir determinados fines ético-políticos*. En sus disputas por dirimir cuál de ellos *sirve mejor a la moral*, ambos olvidan que la filosofía es una disciplina limitada al ámbito de lo meramente privado. Y esto, en el caso de Rorty, es tanto más curioso cuanto que afirma esto mismo para después negarlo. En la medida en que las esperanzas ético-políticas de una comunidad no dependen de argumentos filosóficos, ni son éstos los que dan lugar a esas esperanzas, sino que más bien son estos argumentos una mera expresión de tales esperanzas sociales, la filosofía sólo puede cumplir la "humanitaria misión" de crear un buen estado de conciencia en aquellos que ya comparten las mismas creencias ético-políticas expresándolas de tal manera que aparezcan como

algo evidente, o por lo menos verosímil. Por muy sesuda, pormenorizada, sistemática o apasionada que sea la confesión filosófica de nuestras creencias éticas, ésta no será más que eso, una confesión. Y de la misma forma que una confesión religiosa puede liberar al creyente de la angustia de sus pecados, la confesión filosófica puede salvarnos del desasosiego de las dudas y las objeciones con respecto a nuestras creencias, a veces incluso por el mero efecto catártico de expresar nuestras dificultades e indecisiones. Ni la obsesión de los fundamentadores por elaborar una justificación de la cultura ni la despreocupación de los antifundamentadores por las cuestiones filosóficas tradicionales son técnicas para avalar el éxito de determinadas esperanzas sociales. Son meras preocupaciones personales a las que los discursos filosóficos tratan de dar una respuesta, preocupaciones que tienen su origen en una cultura que nos resulta incómoda, y en la que la incomodidad se ha convertido en un valor. Especialmente, les produce a estos filósofos no pocas inquietudes y perplejidades el hecho de que no sepamos muy bien qué hacer con la concepción tradicional objetivista de la moral. Hacer desaparecer esas inquietudes personales en aquellos que las padezcan- y que posiblemente no son muchos- es la función terapéutica de la filosofía, ya sea fundamentadora o antifundamentadora. Creo que éste es el único sentido en el que se puede considerar a la filosofía como una "técnica" para conseguir un fin moral, que consiste en que dejemos de hacernos determinadas preguntas filosóficas que nos impiden estar de acuerdo con nuestra propia forma de vida.

1.6. LA FILOSOFÍA DE WITTTGENSTEIN Y LA CULTURA LIBERAL DE RORTY

Ahora bien, Rorty piensa que conseguir esto último es ya una forma de servir a nuestra cultura democrático-liberal. Por eso cree que existe una íntima relación entre la filosofía de Wittgenstein y esa cultura, como queda patente, por ejemplo, en este texto:

Una cultura así no supondría que una forma cultural de vida no es más fuerte que sus fundamentos. En lugar de ello, excluiría tales fundamentos [...] Pensar que una justificación así es suficiente sería extraer las consecuencias de la insistencia de Wittgenstein en que los léxicos- todos los léxicos, aun los que contienen las palabras que más en serio tomamos, las más esenciales para la descripción que hacemos de nosotros mismos- son creaciones humanas, herramientas para la creación de otros artefactos humanos tales como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y generaciones futuras. En realidad, sería construir la retórica del liberalismo en torno a este pensamiento (Rorty 91a:72).

Según Rorty, pues, la filosofía de Wittgenstein nos proporcionaría el léxico ideal para expresar las esperanzas de la cultura liberal.

Varias son las cosas que habría que decir sobre lo que Rorty afirma en esta cita. En primer lugar, no creo que haya ninguna razón para pensar que existe una conexión entre la filosofía de Wittgenstein y el liberalismo democrático, ni para pensar que deberíamos construir la retórica del liberalismo en torno al pensamiento wittgensteiniano. No creo tampoco que exista ninguna relación entre la crítica wittgensteiniana a la epistemología

tradicional y las esperanzas liberal-democráticas. Además, lo más curioso es que Rorty insiste en que no existe ninguna conexión entre las críticas de autores como Nietzsche, Adorno, Heidegger o Foucault a la metafísica y la epistemología tradicionales y sus críticas a la sociedad liberal burguesa. Pues bien, si es cierto que no existe, y yo así también lo creo, ninguna conexión entre las críticas a la epistemología tradicional realizada por estos filósofos y sus creencias ético-políticas, entonces ¿por qué razón deberíamos pensar que hay una conexión entre la crítica wittgensteiniana a la epistemología y las creencias liberales? ¿Qué conexión puede haber entre la idea de que el lenguaje es como una caja de herramientas con las que hacemos cosas y la creencia liberal de que los actos de crueldad son lo peor que se pueda hacer?

La razón de Rorty para pensar que existe tal conexión consiste en creer que los términos wittgensteinianos son los más aptos para expresar las aspiraciones de una sociedad democrático-liberal. Pero creer algo así es caer una vez más en la ingenuidad, de la que igualmente pecan los fundadores de la moral, de pensar que nuestras aspiraciones ético-políticas requieren un lenguaje filosófico que las avale, que les permita abrirse paso, salir a la luz y encontrar finalmente aquellos términos que les faltaban para poder expresarse de una forma clara y segura de sí misma. Creer tal cosa es como pensar que las creencias éticas de la gente dependen de determinadas ideas filosóficas, cuando, en realidad, la filosofía es algo que siempre llega después para

⁴ En "Solidarity or Objectivity?" dice Rorty lo siguiente: "Nietzsche unió su diagnóstico sobre el realismo filosófico como una expresión de miedo y resentimiento con sus propias resentidas e idiosincrásicas idealizaciones del silencio, la soledad y la violencia. Pensadores postnietzscheanos como Adorno, Heidegger y Foucault han unido las críticas de Nietzsche a la tradición metafísica, por una parte, con sus críticas a la amabilidad burguesa, el amor cristiano y la esperanza decimonónica de que la ciencia haría del mundo un mejor lugar en el que vivir, por otra. No pienso que exista ninguna conexión interesante entre estos dos conjuntos de críticas." (Rorty 89: 46)

enfrentarse a algo ya dado: un lenguaje, unas creencias éticas, una cultura, la pérdida de ciertas creencias éticas, etc.. Deberíamos darnos cuenta de que nuestras creencias morales no necesitan para nada de una filosofía, ya sea fundamentadora, pragmatista o de cualquier otro tipo. La moral no depende en ningún aspecto de la filosofía. Deberíamos abandonar igualmente la idea de que existe una especie de afinidad entre la reflexión filosófica y la vida moral. La filosofía podrá hacer desaparecer algunas de las perplejidades en las que típicamente se ven sumidos los filósofos con respecto a su cultura moral, o por lo menos podrá ponerlas de manifiesto, pero este tipo de reflexión no tiene nada que ver con la vida moral. Incluso aquellos filósofos que dicen elaborar un tipo de filosofía moral normativa, lo único que hacen es exponer sus creencias éticas con la intención de hacer desaparecer en la medida de lo posible muchas de las dificultades que ellos mismos tienen cuando se ponen a pensar en esas creencias. Ahora bien, lo que hagamos con nuestras vidas- y las de los demás- es algo que ya no depende en absoluto de este tipo de aclaraciones filosóficas. Ni siquiera nuestras convicciones éticas dependen de estas aclaraciones filosóficas, puesto que esas convicciones ya las tenemos antes de ponernos a reflexionar filosóficamente. Victoria Camps, por ejemplo, afirma que "la ética [entendida aquí como filosofía moral] ha de ser portadora de un sentido que [...] simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia una vida más digna y agradable" (Camps 91: 35). Pues bien, siguiendo con esta metáfora de la luz, yo diría que el fenómeno de la moral tiene lugar en aquellas oscuras y profundas regiones de nuestras vidas donde no alcanzan los rayos de la filosofía. Son como las

vidas de esos extraños seres completamente insensibles a la luz que se desenvuelven en las regiones más profundas de los océanos donde no llega la luz solar; no existe ningún sol filosófico, reflejo de aquel otro sol platónico, que ilumine sendas hacia una vida más digna y agradable. Si nuestra vida ha de ser más digna y agradable, lo será dentro de la caverna, al margen de cualquier sol filosófico.

Tampoco tiene mucho sentido, por lo tanto, hablar de un lenguaje filosófico más apto para expresar nuestras convicciones morales. Cuando alguien afirma "Los actos de crueldad son lo peor que se pueda hacer", está expresando claramente una convicción moral en un lenguaje cotidiano sin necesidad de recurrir para ello a ninguna terminología filosófica. Las argumentaciones filosóficas, de la índole que sean, no son ni un mejor ni un peor aval para nuestras convicciones morales, ni hacen que éstas estén mejor o peor fundadas, ni aportan a nuestro lenguaje aquellos términos sin los cuales nuestras convicciones morales serían en gran parte incomprensibles. Nuestro lenguaje cotidiano se basta para expresar nuestras convicciones morales. Por eso, me parece una tontería la idea de Rorty, según la cual la filosofía pragmatista es más apta que cualquier filosofía fundamentadora para expresar nuestras creencias éticas. Tanto la filosofía pragmatista de Rorty como la filosofía de los fundadores no son más que técnicas distintas para tratar de despejar las inquietudes que nuestra propia cultura moral despierta en estos filósofos. Y no hay una terapia filosófica necesariamente más apta que otra para tratar esos problemas; esto depende de la sensibilidad, el talante o el carácter de cada filósofo. En este sentido, podríamos decir que el optar por uno u otro tipo de

filosofía responde a las diferencias "morales" entre los filósofos. Puede que compartan las mismas convicciones ético-políticas, pero sus diferencias "meramente filosóficas" siguen reflejando ciertas diferencias "morales". Mientras que a un filósofo como Rorty una terapia filosófica como la wittgensteiniana, que recomienda una despreocupación por los problemas epistemológicos tradicionales, le ayuda a conseguir la paz intelectual deseada, a otro filósofo le puede producir ampollas. De la misma forma que ciertos enfermos pueden ser alérgicos a determinados tratamientos, algunos filósofos pueden ser alérgicos a determinados tratamientos filosóficos o determinadas maneras de pensar. Un antiwittgensteiniano puede que sólo encuentre reposo en algún tipo de filosofía de raigambre kantiana. Cuando dos filósofos son incapaces de ponerse de acuerdo sobre el tratamiento que debería darse a una cuestión filosófica, lo único que podría decirse es algo así como: "El problema no nos afecta del mismo modo; nuestras sensibilidades son diferentes. No sufrimos de la misma manera", como dos pacientes sobre los que una misma causa tiene efectos diferentes sólo podrían decir: "Nuestros cuerpos son diferentes. No reaccionamos igual". Puede que lo que para uno tenga efectos patológicos tenga para el otro efectos benéficos.

En esta gran farmacia que es la filosofía cada uno busca la medicina que mejor convenga a su dolencia. Y en una cultura como la nuestra, tan propicia a la enfermedad filosófica, por seguir siendo tan moderna e ilustrada, no cabe descartar que se inventen nuevos tratamientos ni que se siga recurriendo a fórmulas añejas. La filosofía, además, abierta a la actual cultura de supermercado, permite realizar cócteles personales a gusto del consumidor:

mezclar el consecuencialismo utilitarista con el universalismo kantiano, saborear los succulentos manjares del aristotelismo prescindiendo de sus presupuestos metafísicos, tan difíciles de digerir para nuestros delicados cerebros, hacer un batido de historicismo hegeliano y objetivismo kantiano, sazonado todo con los condimentos más picantes, un poco de Nietzsche, un dedo de Freud, una pizca de Marx y un chorrito de Wittgenstein, sin olvidar esos extraños y casi impensables menús que son los camaleónicos cristianismos a la carta, existencialista, anarquista, nietzscheano, marxista, etc., etc.. Más que nunca, la filosofía se asemeja a un gran bufé en el que se exponen todas las corrientes, todos los autores, todas las ciencias, y del que uno puede servirse libremente para componer el plato combinado de su agrado.

Por otra parte, la distinción que he establecido entre fundamentadores y antifundamentadores es prácticamente la misma que existe entre ética normativa y metaética, o entre filosofía moral cognitivista y no cognitivista. Se trata de dos enfoques terapéuticos distintos para intentar despejar nuestras inquietudes filosóficas con respecto a nuestras convicciones morales. Los filósofos que se dedican a la metaética tratan de analizar las expresiones de nuestro lenguaje ético, y el hecho de entender lo más claramente posible esas expresiones les basta para sentirse conformes con su lenguaje moral- lo cual no significa que no puedan cambiar de convicciones morales ni que sean necesariamente unos conformistas o unos conservadores. Para los que se consagran a la llamada ética normativa, esto no es suficiente. Sus inquietudes sólo desaparecerán cuando crean haber mostrado que sus creencias morales están libres de contradicciones, superan

determinadas objeciones, son más coherentes que otras creencias, o que la manera de exponer y explicar esas creencias morales es más clara y coherente que la exposición de esas mismas creencias realizada por otros filósofos. Mientras que para unos basta con decir "Esta es la gramática de nuestro lenguaje ético", para los otros es necesario mostrar que ésa es la gramática correcta, o mostrar que ciertos aspectos de esa gramática son incorrectos.

La diferencia, pues, entre la ética y la metaética no consiste realmente en la diferencia entre neutralidad y compromiso, puesto que aquel que opta por dedicarse a la metaética no tiene por qué ser neutral en tanto que sujeto moral. Se trata de una diferencia terapéutica. Tanto la ética normativa como la metaética han sido el fruto de una cultura ética que nos resulta problemática. Los principales problemas provienen del hecho de que nos resulta cada vez más difícil aceptar una concepción objetivista tradicional de la moral. Ante esta situación, unos tratan de asimilar o de aceptar la nueva forma de pensar sin preocuparse de tener que justificar ese cambio. Basta con entender que se ha producido ese cambio en la utilización del lenguaje ético; las inquietudes producidas por esa transformación intentan ser calmadas por un tipo de filosofía que nos dice que no tiene sentido empeñarse en mostrar que el significado correcto de nuestros conceptos éticos es éste o aquél. Más bien, es el uso de nuestros conceptos éticos el que establece su significado. Otros, por el contrario, sólo pueden llegar a estar tranquilos si intentan justificar esos cambios producidos en nuestra cultura ética. Mientras que algún filósofo metaético puede enfrentarse a la cada vez más problemática noción de universalidad presentándola como un requisito lógico del lenguaje moral para intentar

normativo es el olvido de la perspectiva socio-histórica. La metaética puede llegar a creer que el lenguaje moral es algo que puede ser descrito haciendo abstracción de las circunstancias histórico-sociales, mientras que la ética normativa puede pensar que hay criterios filosóficos que establecen el significado de los términos morales independientemente del hecho de que ése sea el significado que tiene dentro de nuestra cultura. En este sentido, podríamos decir, y con esto daríamos la razón en gran parte a MacIntyre, que no es la filosofía la que nos puede decir cuál es el sentido de los términos morales, sino la sociología, que es la que realmente se encarga de describir el uso que se hace de ellos, o, si se prefiere, la filosofía sólo puede mostrarnos cuál es el significado de los conceptos morales en la medida en que tiene en cuenta a la sociología y a la historia.

1.7. EL JUEGO DE LA MORAL

Volviendo ahora sobre la relación que Rorty establece entre la filosofía de Wittgenstein y sus propia visión del mundo, habría que decir que Rorty malinterpreta a Wittgenstein al afirmar que éste pensaba que todos los léxicos "aun los que contienen las palabras que más en serio tomamos, las más esenciales para la descripción que hacemos de nosotros mismos" son sólo herramientas para la creación de artefactos humanos. Rorty interpreta las ideas de "juego de lenguaje" y de "herramienta" en el sentido de que nuestro lenguaje *no es más que un juego* y un artefacto de creación humana del que nos servimos para hacer cosas. De ahí que piense que ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje equivale a desdivinizar el mundo. Palabras como "Dios", "Bien", "Mal", "Yo", "Democracia",

"Derechos humanos", etc., no son más que creaciones humanas de las que nos servimos para hacer determinadas cosas, para vivir de una determinada manera. Alguien que sea wittgensteiniano hasta sus últimas consecuencias es alguien que acepta una visión del mundo puramente contingente en la que no hay nada de cuasi-divino. Los demás pueden creer que cuando pronuncian esas palabras están hablando de algo más que de una pura creación humana, algo más que una herramienta, pero el que ha aceptado la concepción wittgensteiniana del lenguaje no puede ya sino vivir en un mundo desencantado en el que a nuestras palabras, incluso a las más importantes para nosotros, no les corresponde ninguna realidad; son sólo la expresión de nuestras contingentes formas de vida.

Ahora bien, Wittgenstein no pretende afirmar que el lenguaje es un juego, o que es una herramienta. Más bien, utiliza la noción de "juego" o de "herramienta" como un posible objeto de comparación que sirva para poner de manifiesto ciertos aspectos de nuestro lenguaje que generen un "descubrimiento real" que nos permita dejar de filosofar cuando queramos (IF 133). Como dice Wittgenstein: "Los juegos del lenguaje están ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza" (IF 130). Y justo a continuación, en el párrafo 131, nos recuerda lo siguiente: "Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación- como, por así decirlo, una regla de medida; y no como principio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar)".

Curiosamente, Rorty, que tanto habla de metáforas, parece olvidar que expresiones como "juego de lenguaje" o "el lenguaje es una herramienta" son sólo metáforas. No pretenden ser una descripción de la esencia del lenguaje. Luego Rorty está cayendo en cierto modo también en esa forma de dogmatismo de la que habla Wittgenstein al pensar que todos nuestros léxicos no son más que juegos o herramientas. Y es este dogmatismo tan poco wittgensteiniano el que le lleva a asociar a Wittgenstein con su propia visión contingente y desdivinizada del mundo, porque el razonamiento de Rorty viene a ser éste: "Si nuestros léxicos, aun los más importantes para nosotros, son sólo un juego o una herramienta inventados por el hombre, como todos los juegos y todas las herramientas, entonces vivimos en un mundo sin dioses en el que nuestros léxicos sólo pueden ser un fruto del azar". Si Wittgenstein afirmara que el lenguaje es *sólo* un juego o *sólo* una herramienta, tendría cierto sentido sacar las conclusiones que Rorty extrae de esas afirmaciones. Ahora bien, en la medida en que, para Wittgenstein, las nociones de "juego de lenguaje" y "herramientas del lenguaje" son sólo comparaciones, y no descripciones de lo que el lenguaje *realmente es*, carece de sentido asociar su enfoque del lenguaje con la visión desdivinizada del mundo de Rorty.

Es cierto que, para Wittgenstein, la única "base" de nuestros juegos de lenguaje son los fenómenos humanos, las formas de vida en las que esos juegos desempeñan un papel. El problema es que Rorty confunde esta idea con la visión de un mundo desdivinizado. Wittgenstein sólo trata de excluir como carentes de sentido aquellos intentos filosóficos de mostrar que la inteligibilidad de una forma de vida y de los juegos de lenguaje

en que se expresa deba ser derivada de algo distinto de ellos mismos, pero no pretende con esa idea rechazar ninguna visión del mundo en concreto, como, por ejemplo, una visión divinizada del mundo. De hecho, una de las preocupaciones de Wittgenstein, como puede comprobarse en textos como las *Lecciones sobre creencia religiosa* o las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* es hacernos comprensibles visiones del mundo en principio ajenas a nuestra cultura, tales como las concepciones mágico-religiosas del mundo, o la creencia en el Juicio Final, a través de comparaciones con nuestras propias formas de vida y de aclaraciones sobre el uso de determinados términos dentro del contexto de sus juegos de lenguaje. Wittgenstein no trata de rechazar ni de legitimar esas concepciones divinizadas del mundo; las considera, más bien, como algo que está más allá de lo justificado y lo injustificado, como algo "animal" (*Sobre la certeza*, 359).

La noción de "juego" es, para Wittgenstein, sólo un objeto de comparación que puede arrojar luz sobre nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. Hay ciertos aspectos en los que se podría comparar el lenguaje ético con un juego. Las reglas que rigen un juego no son ellas mismas válidas o no válidas. Son aquello que hace que ciertas acciones deban ser juzgadas como válidas o como no válidas. Las reglas de un juego no dependen de ninguna realidad; son autónomas. El juego del lenguaje ético, como el resto de los juegos del lenguaje, es autónomo también en este sentido. La validez de las creencias éticas no se deriva de ninguna realidad, ni de ningún razonamiento filosófico. No tiene sentido pensar que la validez de las creencias éticas deba provenir necesariamente de algo que esté más allá de la forma de vida en la que se expresan esas creencias. (Esta aclaración

gramatical no implica ninguna postura conservadora. Nada nos impide hacer una crítica de la validez de ciertas creencias morales, o sea, un crítica de la moralidad de esas creencias; pero, en ese caso, lo que hacemos es como proponer un cambio en las reglas del juego, proponer una forma de vida distinta.)

Pero también se puede encontrar desemejanzas entre la noción de "juego" y el lenguaje ético. Solemos utilizar la expresión "Esto es sólo un juego" para dar a entender que se trata de algo que no es serio, de algo en lo que no nos va la vida. Un juego es como una pequeña representación teatral en la que nos divertimos aceptando hacer determinadas cosas siguiendo unas reglas, y que se diferencia de la vida real en la que tenemos siempre la sensación de que no podemos dejar de tomarnos en serio todo cuanto en ella ocurre porque todo está ocurriendo "de verdad". Sentimos que las "reglas" de nuestra forma de vida no son reglas a las que decidamos amoldarnos cierto tiempo para después abandonarlas cuando así lo deseemos. Las reglas de nuestra forma de vida son aquello con lo que necesariamente tenemos que identificarnos. Lo que hace que nuestras vidas sean reales es que no son vividas como un juego. Para los que sienten de esta manera, el concepto de juego es parasitario del concepto de vida real: sólo podemos jugar porque hay una vida real a la que necesariamente volvemos cuando dejamos de jugar.

Pues bien, hay muchas personas que estarían dispuestas a decir que el lenguaje ético no es un juego en este sentido. Nunca dirían de la moral: "Esto es sólo un juego". Ésta sería una importante desemejanza que esas personas señalarían al tomar la noción de juego como objeto de comparación. Sin embargo, Rorty parece tomar la metáfora wittgensteiniana "juego de lenguaje" al

pie de la letra, incluso por lo que se refiere al lenguaje ético. El lenguaje ético no es sólo comparable con un juego en ciertos aspectos que puedan aclarar la gramática de nuestros términos morales; el lenguaje ético es un juego, o al menos puede ser considerado como tal. Se trata de una invención humana, cuyas reglas han sido inventadas por los hombres, como las reglas de cualquier otro juego. Aceptamos juzgar nuestros actos de acuerdo con unas reglas de la misma forma en que aceptamos juzgar las acciones que tienen lugar dentro del contexto de un juego.

Por lo tanto, si la moral es un juego, tampoco estaría fuera de lugar que no nos la tomásemos tan en serio, más aún, esto sería lo normal, o lo recomendable. Y tal actitud es la que de hecho defiende Rorty:

El compromiso moral, después de todo, no requiere que nos tomemos en serio todas las cuestiones que, por razones morales, son tomadas en serio por nuestros conciudadanos. Puede que requiera precisamente lo contrario. Puede que requiera intentar burlarse de su costumbre de tomar esos asuntos tan en serio. Puede haber serias razones para burlarse así de ellos. Hablando en términos más generales, no deberíamos presuponer que lo estético es siempre el enemigo de lo moral. Arguiría que en la historia reciente de las sociedades liberales la disposición a ver las cosas desde un punto de vista estético- estar satisfecho con abandonarse a lo que Schiller llamaba "representación teatral" y con descartar lo que Nietzsche llamaba "el espíritu de la seriedad"- ha sido un importante vehículo para el progreso moral. (Rorty 91b: 194)

Con esto, no pretendo criticar la irónica actitud de Rorty

ante la moral. Lo que critico es la relación que Rorty establece entre las aclaraciones gramaticales wittgensteinianas y su postura ética. Las nociones wittgensteinianas de "juego" o de "herramienta" son sólo utilizadas como objetos de comparación con el fin de esclarecer algunos aspectos de nuestro lenguaje, no como una descripción de lo que el lenguaje *realmente es*. Luego no tiene sentido pensar que aceptar el enfoque wittgensteiniano del lenguaje implica adoptar una visión desdivinizada del mundo, porque nuestros léxicos *son sólo* herramientas o juegos.

En las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* dice Wittgenstein, hablando de las creencias y ritos religiosos: "Se podría decir: "tal y tal acontecimiento ha tenido lugar". Ríe si puedes." (Wittgenstein 92: 54). A partir de esta pequeña observación podemos darnos cuenta de las diferencias en las "intenciones filosóficas" de Rorty y Wittgenstein. Mientras que Rorty nos invita a que nos "riamos" del hábito de tomar la moral tan en serio, de las concepciones objetivistas de la cultura y de las visiones divinizadas del mundo, Wittgenstein nos insta a que veamos las concepciones del mundo y las formas de vida como algo que está más allá de lo justificable y lo injustificable, como algo que sencillamente acontece, para que de ese modo acaben por desaparecer muchos de nuestros enredos filosóficos. Y después que ría el que pueda.

La postura de Wittgenstein no es ninguna forma de relativismo. Ver las formas de vida como algo que está más allá de lo justificable y de lo injustificable no significa lo mismo que decir que cualquier forma de vida es buena, ni implica que no podamos encontrar una forma de vida- la nuestra, por ejemplo- mejor que otras. No es tampoco una forma de conservadurismo o de

conformismo. Que las formas de vida estén más allá de lo justificable y de lo injustificable no significa que yo no pueda criticar mi propia forma de vida, o defenderla alegando razones frente a otras formas de vida. Tampoco implica una visión contingencialista como la de Rorty. Que las formas de vida estén más allá de lo justificable y de lo injustificable no significa que debamos ver todos las formas de vida, incluida la nuestra, como un mero producto del azar y el tiempo. Si alguien tiene una concepción no contingencialista del mundo, lo que debería hacer, siguiendo la invitación de Wittgenstein es no romperse la cabeza buscando superrazones que demuestren la validez de su forma de ver el mundo. La invitación wittgensteiniana a ver las formas de vida como algo más allá de lo justificable y lo injustificable es sencillamente una terapia filosófica para hacer desaparecer nuestras preocupaciones filosóficas.

Por otra parte, es difícil saber exactamente cuál era la actitud de Wittgenstein frente a la moral, debido a que ésta es una cuestión que queda silenciada en sus escritos, pero si nos fijamos en el único que consagró a hablar de ética, la *Conferencia sobre ética*, es posible que descubramos una actitud bastante alejada de la ironía rortyana en sus últimas palabras:

La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría." (Wittgenstein 89: 43)

1.8. LA FILOSOFÍA Y LA PÉRDIDA DE LA CREENCIA EN LA OBJETIVIDAD DE LA MORAL.

La filosofía moral contemporánea no es más que un testimonio de las dificultades que ciertas personas con tendencia a reflexionar sobre la moral tienen debido a esta pérdida. El hecho de que hayamos cambiado nuestra manera de pensar nos crea ciertas perplejidades: ¿cómo entender y explicar la moral una vez que nos resulta tan difícil creer en valores que son válidos independientemente de nuestros intereses, aspiraciones, deseos o actitudes? Pues bien, este es el tipo de preguntas que típicamente se plantean esos extraños seres llamados filósofos. Pero da la casualidad de que en nuestra sociedad aquellos que no sienten ninguna especial atracción por esta disciplina intelectual, o sea, la gran mayoría, no se plantean tales cuestiones, no sufren de tales perplejidades. Visto desde un punto de vista sociológico, lo que ha ocurrido es sencillamente un cambio en nuestra forma de vida: la cultura del deber absoluto ha caído en desuso. La moral consiste en una serie de exigencias mínimas indispensables para vivir en aquella sociedad en la que deseamos vivir, una sociedad más humana y más tolerante, en la que cada uno pueda construir su pequeño mundo donde cultivar sus deseos individuales y satisfacer sus aspiraciones privadas, protegido por un conjunto de leyes que regulen nuestro comportamiento público.

Ciertamente, dentro de esta cultura individualista surge un debate entre aquellos que todavía se hallan apegados a una concepción objetivista de la moral y aquellos que ya la han abandonado. Desde un punto de vista sociológico, podríamos decir

que es el debate entre estas dos posturas antagonistas el que caracteriza el panorama ético de nuestras sociedades, posturas que, por ejemplo, Gilles Lipovetsky describe de la siguiente manera: "Por un lado, una lógica flexible y dialogada, liberal y pragmática, que se interesa por la construcción gradual de límites, que define umbrales, que integra criterios múltiples, que instituye derogaciones y excepciones. Por otro lado, los dispositivos maniqueos, las lógicas estrictamente binarias, argumentaciones más doctrinarias que realistas, más preocupadas por un rigorismo ostentoso que por los progresos humanistas, más preocupadas por la represión que por la prevención". (Lipovetsky 92: 16)

Aunque la lógica pragmatista y postmoralista sea predominante, no han desaparecido las corrientes moralistas, de mayor o menor intensidad según los países. Una sociedad en la que la cultura del deber absoluto se está disolviendo no es una sociedad en la que reine una feliz y unánime tolerancia permisiva, sino una sociedad en la que se agudiza el enfrentamiento entre estas dos posturas contrarias que acabamos de mencionar. Y podríamos decir que este debate ético tiene lugar prácticamente a un nivel de masas. Pero lo que nos interesa ahora es que en este debate de masas quedan fuera cuestiones como "¿Cómo entender la categoricidad de los juicios morales?", o "¿Qué nuevo léxico podemos urdir para reinterpretar la distinción entre moralidad y prudencia?".

Estas preguntas que podemos encontrar en las obras de los filósofos morales contemporáneos no son más que un testimonio del cambio que se ha producido en nuestra cultura moral y, al mismo tiempo, de las perplejidades intelectuales que tales cambios han

producido en ellos. Las respuestas a esas cuestiones son sólo intentos de hacer desaparecer esas perplejidades, ensayos terapéuticos que les permitan sentirse más cómodos con este cambio. Lo que no deja de sorprenderme, y de divertirme al mismo tiempo, es que los filósofos piensen que lo que están haciendo es algo más que eso, que piensen que sus respuestas son algo capaz de traspasar el limitado círculo de aquellos que comparten sus obsesiones para convertirse en una técnica para urdir un léxico adaptado a la nueva actitud moral. El debate moral social que vive nuestra sociedad es el que enfrenta a un número de personas cada vez mayor que aboga por una ética pragmatista, inteligente, eficaz, menos preocupada por las buenas intenciones que por los resultados, con otro grupo de personas que aún creen que la vida del hombre debe verse regida por determinados valores objetivos y punto. Las cuestiones filosóficas quedan fuera de este debate, porque los que en él participan, incluidos los filósofos, no necesitan de ningún nuevo léxico elaborado por un filósofo para defender sus posturas éticas.

No hay ninguna necesidad de urdir un nuevo léxico filosófico para la decisión moral. Se ha producido un cambio en nuestra actitud ética; eso es todo. Uno no necesita de un marco filosófico para sus convicciones morales. Digámoslo claramente: la moral no necesita de la filosofía. En la medida en que los filósofos pretenden "armonizar" ciertas ideas filosóficas con sus convicciones morales, lo único que están haciendo es aclararse a sí mismos su postura ética para intentar disipar las acuciantes dificultades que ese cambio en la concepción de la moral ha podido causarles. Cada filósofo recurrirá al proyecto terapéutico que crea más conveniente.

Ahora bien, alguien podría preguntarse lo siguiente: si estas terapias filosóficas consiguen disolver las inquietudes que podamos tener con respecto a nuestras creencias morales, ¿acaso no están prestando un gran servicio a nuestra cultura? Peterman, al evaluar el proyecto terapéutico de Wittgenstein en su libro *Philosophy as Therapy*, se plantea la cuestión de este modo. Si la justificación de una terapia filosófica como la wittgensteiniana se basa en el hecho de que tal terapia consiste en liberar al filósofo de sus obsesiones y tormentos a través de representaciones sinópticas de los caracteres de su propia forma de vida que le permitan alcanzar un estado de paz mental, entonces el proyecto tendría un interés muy limitado, ya que son muy pocos, incluso dentro del grupo de los que filosofan, los que en realidad necesitan ese tipo de terapia.

Peterman piensa que si no queremos ver ese proyecto terapéutico restringido a tan reducido ámbito, debemos darle una proyección mucho más amplia, una proyección cultural. Su definición de cultura sana es la siguiente: "Una cultura es sana si y sólo si los miembros de esa cultura (o casi todos los miembros de esa cultura) pueden, dadas unas circunstancias normales en su entorno, cumplir aquellos objetivos que son a la vez necesarios y suficientes para su felicidad mínima" (Peterman 92: 112). Pues bien, según Peterman, la forma en que los filósofos contribuirían a la salud de la cultura sería absteniéndose de elaborar teorías filosóficas que pudieran perjudicar a esa salud. Habría que recomendar a los filósofos que elaborasen teorías filosóficas que fomentaran la salud de la cultura. Wittgenstein mantendría que una cultura sana es aquella cuyos miembros están de acuerdo con la forma de vida de esa cultura y

viven según esas prácticas culturales sin necesidad de proyectar ninguna duda filosófica sobre ellas⁵.

Para Peterman, incluso si un individuo no sufre de obsesiones y tormentos filosóficos, hay buenas razones para exigir que su pensamiento filosófico no destruya la confianza en las formas de vida de una cultura. Los filósofos deberían desarrollar un tipo de pensamiento que aclarara las formas de vida de una cultura y diera a los miembros de la misma un sentimiento de confianza en ellas. De este modo, una filosofía como la wittgensteiniana no quedaría reducida a la función de calmar los tormentos filosóficos de unos pocos, sino que cumpliría una importante labor socio-cultural. Y esto, en general, valdría para toda filosofía que contribuyera a la salud de nuestra cultura fortaleciendo el sentimiento de confianza en nuestras formas de vida.

Ahora bien, lo que yo me pregunto es lo siguiente: ¿cómo puede la filosofía influir sobre la salud de una cultura si la gran mayoría de nuestra sociedad no tiene contacto alguno con ella (a no ser, claro está, que entendamos por cultura lo que hace una escogidísima elite interesada por la filosofía)? ¿Qué más da que haya filósofos que elaboren teorías que hagan aparecer nuestras formas de vida como algo problemático, si ese sentimiento de problematicidad no se va a transmitir al resto de sus conciudadanos? Además, incluso si pudiéramos poner a la gran mayoría en contacto con tales teorías filosóficas, podemos estar

⁵ Evidentemente, Wittgenstein, dando muestras de una mayor lucidez, a mi parecer, no pensaba que su filosofía pudiera tener la proyección cultural que Peterman le atribuye. Lo que Wittgenstein desea es la desaparición de los problemas filosóficos. Si una nueva forma de pensar, una nueva cultura, surgiera, los problemas desaparecerían. Pero Wittgenstein no cree que sea su filosofía la que pueda traer consigo ese cambio, ya que, como dice en *Culture and Value*, prefiere la desaparición total de los problemas a que alguien continúe su trabajo. La filosofía no puede originar el tipo de cura que Wittgenstein más desearía. Lo único que puede hacer la filosofía es traer un poco de claridad, a la espera de que una nueva cultura, en la que su filosofía ya resulte superflua, aparezca.

seguros de que casi todos resultarían ser inmunes a la nocividad de esas teorías por carecer de la sensibilidad para ver siquiera que ahí hay un problema, que ahí hay algo que puede poner sus formas de vida en tela de juicio. Un ejemplo de esto, en realidad, lo tenemos en nuestro país, donde todos los estudiantes de bachillerato son obligatoriamente expuestos a entrar en contacto con una asignatura llamada filosofía. Prácticamente todos esos jóvenes saldrán de sus centros de enseñanza intactos, sin que ni una sola idea filosófica haya proyectado la más mínima sombra de duda sobre sus formas de vida.

De hecho, la única razón por la que desearía que se continuara enseñando la filosofía es que gracias a ello seguirán existiendo unos puestos de trabajo que nos permitan cultivar a los pocos que sufrimos de estas tortuosas obsesiones nuestra enfermiza sensibilidad de una manera más "fácil" que si tuviéramos que hacerlo trabajando en una fábrica o en un despacho de oficina. Por eso, me resultan también comprensibles las protestas de los profesores de filosofía ante la probable desaparición de ésta como asignatura del programa de estudios de bachillerato: ¿acaso no protestaría un grupo de enfermos por la clausura de un centro hospitalario especializado en el tratamiento de su enfermedad?

La idea de que la filosofía es la gran educadora del espíritu, la disciplina que enseña a pensar, la ciencia reina que nos proporciona una visión holista y profunda de la cultura, es sólo un mito. ¿Es que alguien que no haya estudiado filosofía no sabe pensar o no puede tener una visión holista y profunda de su cultura? Puede incluso que alguien estudie filosofía y que, sin embargo, sus pensamientos y su forma de ver la cultura se

desarrollen por derroteros que nada tengan que ver con los problemas que preocupan tanto a los filósofos. Lo único que caracteriza a éstos (o a aquellos que se interesan por esta disciplina) no es su mayor capacidad para pensar o para entender mejor la cultura, sino su especial sensibilidad para plantear ciertos problemas que otros son incapaces siquiera de sentirlos como tales problemas, su morbosa sensibilidad para problematizar ciertas prácticas culturales en las que otros se sienten perfectamente acomodados. Pero puede que sea bueno que continúe ese mito y que cada vez más gente creyera en él: nos conviene a aquellos que de una u otra forma pertenecemos al ramo.

En una conversación, decía el profesor Jacobo Muñoz que la filosofía sería lo que nosotros hiciéramos de ella, y a este respecto proponía que la filosofía debería ser enseñada como asignatura obligatoria en las principales carreras universitarias. Yo suscribiría tal propuesta, no porque piense que con la enseñanza de la filosofía se conseguirá educar mentes más lúcidas, espíritus más abiertos y profundos o ingenios más agudos, sino sencillamente porque habría más puestos de profesor de filosofía. Fomentar el mito de la filosofía como formadora del espíritu y el pensamiento, o como la única disciplina capaz de proporcionar una visión de la cultura que las demás no pueden tener, sería una buena estrategia de marketing que habría que saber explotar para no desaparecer del mercado. Ciertamente, la filosofía será lo que consigamos hacer de ella (lo cual dependerá en gran medida de lo que consigamos hacer creer a los demás sobre ella).

La única satisfacción que yo podría experimentar como profesor de filosofía es el sádico placer de contagiar mis

obsesiones a otra persona como se contagia una enfermedad, abriendo en su tierno espíritu una herida semejante a la mía, sazónádosela bien con vinagre y sal para que escueza, para poder decir: "Ahora tú sufres como yo". Sin embargo, sé que este placer se vería una y otra vez frustrado por el hecho de que la gran mayoría de personas es inmune a las enfermedades filosóficas. Por lo general, los estudiantes ven esta disciplina como un objeto externo de estudio, no como algo que debiera sufrirse en las propias carnes. Y a esto habría que añadir el escaso peligro de infección que posee la mayoría de los profesores.

El panorama de una cultura sin filosofía no es necesariamente tan dramático como parece. Puede parecérselo a aquellos que creen que la filosofía es algo así como la conciencia de una cultura, capaz de ver las razones de la existencia y el sentido último de la misma. Una cultura que renuncia a la filosofía sería una cultura que renuncia a esa conciencia de sí misma para vivir de manera casi animal, ciega. Pero esta idea es sólo una parte más del gran mito de la filosofía como disciplina reina. Esa supuesta lucidez con la que el filósofo vería la propia cultura es tan sólo una forma entre otras de contemplarla, una forma, eso sí, que requiere una especial sensibilidad y preparación especiales. Para apreciar los problemas y planteamientos filosóficos se requiere un cierto don y un cierto aprendizaje del mismo modo que para apreciar determinadas obras de arte. El hecho de que una persona posea esos sutiles requisitos filosóficos significa sencillamente que podrá gozar y sufrir leyendo las obras de los filósofos o enfrentándose él mismo a la ardua tarea de la creación filosófica. Por otra parte, creo que no hay que preocuparse demasiado por la desaparición de la filosofía; en un

cultura en la que la duda, la crítica, la incomodidad y la sospecha se han convertido en valores consagrados, lo normal es que sigan surgiendo personas que se vean fatalmente atraídos por ella.

La filosofía es una forma de habérselas con el mundo y consigo mismo, es decir, con la propia cultura a la que uno pertenece. Pero no es la única, ni es necesariamente la más profunda. Es sólo una entre otras. Y esto les duele a los filósofos. No comprenden cómo puede haber gente que no vea la profundidad de los problemas que a ellos les ocupan. No comprenden que haya gente que pase junto a esos problemas sin darse cuenta de que ahí hay un problema crucial. No entienden que haya alguien que se dedique a la investigación científica, o que mantenga determinadas creencias éticas o políticas sin plantearse la más mínima cuestión acerca de la naturaleza misma de la ciencia que practica o de las creencias ético-políticas que mantiene. No vendría mal que los filósofos recordaran y meditaran de vez en cuando estas palabras de Wittgenstein:

Pero ¿no tenemos el sentimiento de que alguien que no ve ningún problema en la vida está ciego para ver algo importante, incluso para ver la cosa más importante de todas? ¿Acaso no tengo ganas de decir que un hombre así está viviendo de una manera animal, ciega, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema?

O no debería decir más bien: el hombre que vive correctamente no experimentará el problema como una *pena*, ya que para él no será un problema, sino una alegría más bien; en otras palabras, para él será un brillante halo alrededor de su vida, no un dudoso trasfondo.

(Wittgenstein 80: 27)

El filósofo tiene siempre, en última instancia, una impenitente tendencia a oficiarse como sacerdote, a ser aquel cuya voz ha de ser escuchada por el resto de los mortales, porque es el depositario de un mensaje de trascendental importancia. Fijémonos una vez más en el caso de Rorty. En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* afirma lo siguiente:

Abandonar la noción del filósofo como aquel que conoce algo sobre el conocimiento que nadie más conoce tan bien sería abandonar la noción de que su voz merece siempre imperiosamente ser escuchada por los otros participantes en la conversación. (Rorty 80:392)

Sin embargo, en *Contingencia, ironía y solidaridad* podemos leer textos como éste:

[...] intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tenemos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo*- nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar. Alcanzar este punto sería, en palabras de Freud, "tratar al azar como digno de determinar nuestro destino". (Rorty 91a: 42)

Lo que yo me pregunto es: ¿suenan estas últimas palabras como las de alguien que cree que su voz es sólo una más en la conversación de la humanidad? Creo que aquí nos encontramos ante otro ejemplo de ese extraño ser que se erige en legislador del caos, capaz de leer un destino en esa fortuita jugada de dados que son nuestras vidas, de destruir con iconoclasta furor a los antiguos dioses para después descifrar un nuevo orden redentor

surgido de entre sus ruinas. Es otra vez la imagen del filósofo como esa prometeica figura que ha robado el fuego de los dioses para llevar a los hombres el secreto de sus cenizas, aunque sean las cenizas de un dios muerto. El filósofo confidente de los dioses y a la vez deicida, guardián del secreto de la verdad y turbador de la paz. He aquí el mensaje: "Ya no hay dioses. Nosotros los hemos asesinado. Nuestras vidas de ahora en adelante sólo serán un golpe de azar, en el que los acontecimientos se irán sucediendo fortuitamente como las cartas echadas por una invisible maga. Leed en ellas vuestro propio destino. Construid vuestras vidas sobre esta metáfora. Divinizad el azar, y seréis como dioses".

La proclividad de los filósofos al sacerdocio es incorregible incluso entre aquellos que parecían haber renunciado a esa vocación. Y, teniendo en cuanto esto, escribir filosofía, ¿no acaba siendo algo muy parecido a rezar? ¿Acaso no podrían muchas páginas de filosofía moral resumirse en forma de plegaria? Por que nuestros ciudadanos se conviertan en sujetos cada vez más autónomos, responsables y solidarios. Te rogamos, óyenos. Por que la tolerancia y la búsqueda dialogada de un acuerdo pacífico rija nuestras vidas. Te rogamos, óyenos. Por que se tengan en cuenta los intereses y necesidades de todos los miembros de la sociedad. Te rogamos, óyenos. Por que los hombres tengan una concepción responsable, inteligente y pragmática de la moral que les haga perseguir resultados benéficos para todos, antes que preocuparse por inoperantes y estériles intenciones moralmente puras. Te rogamos, óyenos. Por que no caigamos en las redes de las tentaciones metafísicas. Te rogamos, óyenos. Etc., etc....

¿Aprenderán alguna vez los filósofos a rezar en silencio?

¿Puede la filosofía hacer otra cosa que no sea rezar? ¿O es que, como vengo sospechando desde hace tiempo, no será la esencia misma del pensamiento filosófico esa práctica mágico-religiosa, según la cual, cuando yo construyo o destruyo algo en el pensamiento queda realizado en la realidad, o ha de influir directamente sobre ella para que se cumpla? En ese caso, el deseo más comprensible del filósofo, desde mi punto de vista, será el de querer dejar de filosofar, querer escapar a esa trampa mental en la que cuanto más esfuerzos hacemos por salir más nos hundimos en ella, renunciar a la plegaria, renunciar al privilegio epistemológico, renunciar a la omnipotencia ética del pensamiento; el único acto filosóficamente coherente es el suicidio del filósofo.

CONCLUSIÓN
***LA MORAL COMO UNA REFINADA
FORMA DE PERVERSIDAD***

Dijimos en el último capítulo que para muchas personas, posiblemente la mayoría, la moral no puede ser considerada como un juego. Sin embargo, para otros, una excéntrica minoría, sí podría serlo. De acuerdo con esta forma de ver la vida, la guerra, el genocidio, el asesinato, la crueldad, la tortura y la humillación pertenecen a ese tipo de comportamiento nada sorprendente que uno puede esperarse de los seres humanos. Que haya hombres que decidan comportarse según unas reglas morales que rechacen ese tipo de conducta puede ser considerado como una broma de la naturaleza humana.

Para alguien así, que ya no cree en una validez objetiva del comportamiento moral, la moral aparece como un aristocrático juego entre generosos y afables perversos. Alguien podría echarse las manos a la cabeza pensando que esta actitud es poco menos que una invitación a la inmoralidad y el libertinaje. Pero pueden tranquilizarse, no se trata de eso realmente. Para estos perversos, la perversidad no está en aplaudir los actos inmorales, ni en ir asesinando gente; lo perverso consiste precisamente en jugar a ser moral, una vez que uno ha perdido la capacidad o la "virtud" para indignarse moralmente.

El origen de la moral no se encuentra en el mal que pueda

existir en el mundo, ni en la compasión por aquellos que lo padecen, ni en la solidaridad. Que el mal exista en el mundo es algo que no debería extrañarnos tanto. Preguntas como "¿Por qué permite Dios que ocurran ciertas cosas?", "¿Por qué tanto odio entre los hombres?" o "¿Por qué tanto sufrimiento?" casi parecen un chiste. El perverso moral es alguien que aprende, como diría Luis Cernuda, a percibir la realidad en dolor puro. Y habiendo aprendido a percibir la realidad de ese modo, no será la compasión por el dolor de los demás lo que le lleve a participar en el juego de la moral. Ni tampoco la idea de que muchos de aquellos que habitan sobre la faz de la tierra son también "uno de nosotros". La solidaridad no se encuentra en el origen del juego moral; más bien, el juego de la moral consiste en jugar a ser solidario, en jugar a que los demás son "uno de nosotros".

Para el perverso moral, el verdadero origen de la moral es la risa. La moral es una forma de humor, una forma de ridiculizar ciertas creencias. Que alguien pueda creer en la superioridad del varón blanco occidental, que las mujeres son inferiores a los hombres, que los negros son menos capaces que los blancos, que la homosexualidad es algo intrínsecamente malo, que los ricos y poderosos deban verse favorecidos en detrimento de los más pobres, no es objeto de indignación moral, sino de risa. La moral surge del fondo impenetrable de una gran carcajada, y cada creencia ética del perverso moral va siempre acompañada de una irónica sonrisa.

Pero hay una importante diferencia entre la actitud de este cínico moral perverso y la de un ironista como Rorty. Para Rorty, el no tomarse las cuestiones morales tan en serio responde a una intención moral. Cree que el participar en la vida ética como si

fuera un juego es un importante vehículo para el progreso moral. El perverso, sin embargo, no piensa en su risa como en un instrumento para el avance y perfeccionamiento de nuestros encomiables deseos humanitarios. Su cínica actitud ante la moral es una virtud en sí misma. Sencillamente, desprecia el gesto serio y acusador del moralista, y considera la indignación como un sentimiento ridículo, teñido de cierta gazmoña hipocresía. Las manos que ahora se funden en un amistoso y solidario apretón son las mismas que pueden servir más tarde para estrangular. El cínico moral siempre tiene esta idea presente en un rincón de su humana mente. Ser moral es, para él, que no cree en la validez objetiva de los juicios morales, un refinado y malicioso placer, la extraña voluptuosidad de tener creencias y realizar actos de manera puramente gratuita. No le interesa en absoluto si su afable y graciosa perversidad puede o no prestar en el fondo "un buen servicio" a la moral, porque esta idea de prestar un buen servicio a la moral que, tanto parece preocupar a los filósofos morales, no tiene ningún sentido para él. Se es moral o no se es moral: en eso consiste el juego (contando siempre con todas las dudas y complicaciones, con todos los riesgos y emociones, que este juego conlleva). Pero no se prestan servicios a la moral. (Esta es una cuestión que podría interesar en todo caso a los psicólogos, ocupados en estudiar las técnicas más eficaces para inculcar una "buena" educación moral a los niños.) La idea de que la filosofía ha de ser el calzón de castidad de la moral, la guardiana de su pureza, la vestal encargada de mantener vivo su divino fuego, no es sólo ridícula en una sociedad en la que las creencias morales no dependen de argumentaciones filosóficas, sino que, además, es un resto de mojigatería.

Ésta sería la diferencia entre esta minoritaria perversidad moral (suponiendo que haya alguien más aparte de mí que se identifique con esta actitud) y ese otro cinismo moral, ejemplificado entre otros por Rorty, más propio de nuestra época. Detrás de la ironía y la despreocupación rortyanas hay siempre una preocupación moral de fondo. Estos cínicos morales ya no creen en la objetividad de los valores éticos, pero siguen apelando a la moral con el mismo convencimiento con el que lo haría el más ferviente objetivista. Como dice Rorty, hay *serias* razones para no tomarse la moral tan en serio. Tras esa relajada e irónica actitud ante la moral, sigue habiendo un fondo de seriedad ética. Aunque ya no se crea en la categoricidad de los deberes morales, se aspira con la misma fuerza a que nuestro comportamiento se vea regulado por exigencias morales. Y la idea consiste en que cuanto más consigamos desembarazarnos de esa desgarradora cultura del deber absoluto y sagrado, más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más eficaces y más receptivos a los atractivos de la razón instrumental se volverán nuestros ciudadanos.

Al cínico moral contemporáneo ya no le preocupa en absoluto la existencia de una voluntad moral pura. Lo que quiere es resultados benéficos para el hombre. Pero ocurre que esos resultados no pueden conseguirse sin tener en cuenta unas mínimas exigencias morales. Para este cínico moral, el haber perdido la creencia en la validez objetiva de la moral es lo mejor que le podía ocurrir a la moral. En otras palabras, y por muy paradójico que pueda parecer, el haber disuelto el fenómeno mismo de la moral- teniendo en cuenta que la razón de ser de este fenómeno es precisamente la creencia en unos valores objetivos- es lo más positivo para construir aquella sociedad en la que deseamos

vivir, para lo cual, sin embargo, será necesario seguir conservando la creencia en muchos de esos valores. Es decir, un simulacro de moral en el que nos comportamos como si las creencias morales fueran objetivas, a pesar de que ya hemos dejado de creer tal cosa, es más eficaz que la moral misma, y, por tanto, más "moral".

Lo característico de este cinismo es que lo que anima ese simulacro de moral son razones "morales". Y esto es lo que podría hacer a muchos rechazar el término de cinismo como inadecuado. Pero en la medida en que lo que hacen, aunque sea por razones "morales", es conservar la institución de la moral como un mero simulacro de lo que era, creo que el término de cinismo moral es el que mejor describe el panorama ético contemporáneo. Son cínicos por instrumentalizar la moral, y son morales por dar a esa instrumentalización un fin "moral".

El perverso, a diferencia de este cínico, carece de intereses, razones o deseos "morales" para optar por la moral. No encuentra ningún especial atractivo en una mezquina racionalidad instrumental que sea capaz de ingeniárselas para producir los efectos más benéficos para nuestra sociedad, ni en la idea de que la pérdida de la creencia en la validez objetiva de la moral en favor de una ética inteligente y pragmática constituya un progreso moral. Ser moral es sólo una forma de ser perverso y de reírse por partida doble: reírse de ciertas creencias que se consideran ridículas y reírse de aquellos que encuentran esas creencias inmorales por razones serias. (Y reírse también de aquellos que se ríen por razones serias de los que encuentran ciertas creencias inmorales por razones serias.) El perverso moral va más lejos que el típico cínico moral contemporáneo

porque se atreve a jugar con lo que no se debe jugar. Un ironista como Rorty piensa que es bueno considerar la moral como un juego, pero por razones morales, porque esa actitud es a sus ojos un vehículo de progreso moral. El perverso moral adopta una lúdica actitud ante la moral por el mero placer de jugar con lo que está prohibido jugar. Rorty tiene que acabar posando ante los demás, al igual que prácticamente todos los filósofos morales, como un defensor de la ética, como un filósofo que presta en realidad un buen servicio a la moral, y que siente la necesidad de justificarse ante aquellos que tachan su postura de "irresponsable". Para el perverso moral, el ser acusado de "irresponsable" es sólo una causa más de diversión. "Irresponsable", "irracionalista" o "relativista" no son ignominiosos términos contra los que deba defenderse para que no quede mancillada su reputación moral o filosófica; son sólo la expresión de la comprensible indignación moral de aquellos que no estarían dispuestos por nada del mundo a considerar la moral como un juego.

En "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", dice Rorty lo siguiente:

Ejercitando su propio derecho a creer, escribió James: "Si esta vida no es una lucha real en la que algo es ganado eternamente para el universo a través del éxito, entonces no es nada mejor que un juego de privadas representaciones teatrales del que podemos retirarnos cuando queramos". "Lo sentimos", dijo, "como una lucha". (Rorty 82: 174)

Y justo a continuación hace el siguiente comentario:

Nosotros, como notas a pie de página de Platón que somos, lo *sentimos* de ese modo. Pero si el pragmatismo de James fuera tomado en serio, si el pragmatismo se convirtiera en una figura central de nuestra cultura y de la imagen que tenemos de nosotros mismos, entonces dejaríamos de sentirlo de ese modo. No sabemos cómo lo sentiríamos. (Ibid.)

A pesar de tanto contingencialismo, tanto ironismo y tanto esteticismo, a pesar de esa concepción del mundo en la que ya no hay nada de divino, Rorty no puede dejar de sentir la moral como una lucha en la que algo es ganado eternamente para el universo. El perverso moral, sin embargo, sería capaz de dar su vida por una causa moral pensando que lo que hace no es sino participar en una representación teatral privada en la que nada en absoluto es ganado para el universo. Si decidiera no participar en esa representación tampoco se perdería nada en absoluto. La decisión moral del perverso se asemeja a la decisión que toma el actor de encarnar aquellos papeles que más le gustan o aquéllos con los que más se identifica. Si no recuerdo mal, estando en su lecho de muerte, Watteau rehusó besar el crucifijo que le ofrecían porque, según el pintor, la figura de Cristo estaba mal esculpida. Los actos del perverso moral son similares a esta exquisita acción de Watteau. Cada decisión moral debe ser tomada irónicamente por razones estéticas.

Detrás del cinismo moral contemporáneo hay siempre una preocupación o interés moral. Por ejemplo, tras el ironismo rortyano encontramos en todo momento su creencia ética liberal de que la crueldad es lo peor que puede hacerse. Detrás de la perversidad moral lo único que encontramos es el placer estético

de participar en una representación teatral en la que los demás actúan como si se tratara de algo más que de una mera puesta en escena. Lo cual no significa que la postura del perverso moral sea necesariamente más fácil, más cómoda o más apacible. Su apasionada indiferencia consiste en el saber mantener la tensión entre su creencia de que no hay nada eterno que ganar para el universo, que no hay nada de sagrado en nosotros, y su irónica aceptación de unos valores y unas reglas morales. Tensión que me recuerda aquélla de la que hablaba Camus en *L'homme révolté*, consistente en el impulso de luchar contra una injusticia y un dolor que carecen de justificación y de explicación, sin sobrepasar unos límites morales, o, como él dice, sin dejar de ser fiel a los orígenes de la *révolte* (Camus 1951: 132), porque la idea de que el dolor y la muerte son absurdos puede conducirnos, como nos ha mostrado con gran generosidad la historia del siglo XX, a la aceptación de esos mismos males en nuestro afán por erradicarlos, si nos olvidamos de que el origen de ese afán no era otro que el de luchar contra el sin sentido de la muerte y el dolor. Pero estos límites que crean esa tensión entre el absurdo y nuestra lucha contra él se encuentran en *algo que nosotros somos*, algo en última instancia sagrado e inviolable. Según la lógica de Camus, "si nada perdura, nada está justificado, lo que muere carece de sentido" (Camus 1951: 132), por lo tanto, para que lo que muere tenga sentido es necesario que haya en ello algo que perdure, algo eternamente valioso. Camus cree que no puede renunciarse a esa idea sin caer en el terror y el conformismo. Esa tensión reposa, pues, sobre la imposibilidad de desprenderse de ese último núcleo metafísico-sagrado que dé consistencia y sentido a unas reglas morales.

La tensión en la que vive el perverso, en cambio, reposa sobre la frivolidad de una apuesta estética. Escoge la tensión por el placer de la tensión. No necesita para ello de razones de "mayor peso", como supuestamente lo serían las de tipo metafísico-sacralizantes (no es un alma ontológicamente acatarrada que necesite aspirar a un poco de eternidad para sentirse mejor, como hacen algunos filósofos), o las de utilidad social (éstas son siempre de mal gusto), ni cree que si nada perdura, nada está justificado. Más bien se ha acostumbrado a pensar que una rosa no es menos bella por abrirse en brazos de la muerte, pensamiento con el que ve, entre divertido y melancólico, marchitarse ante sus ojos la esencia sacra del ser humano.

Porque, después de todo, ¿hay algo de realmente sagrado en mí? ¿Se pierde algo de absolutamente irremplazable para el universo cuando yo muero? ¿Se destruye algo de eternamente valioso cuando soy asesinado de un tiro en la nuca? Hágase cada uno a sí mismo estas preguntas sinceramente. Si la respuesta es afirmativa, si todos nos creemos a nosotros mismos tan incalculablemente importantes, entonces *la moral no es más que una especie de delirio de grandeza universal y solidario, una exageración unánime de la vanidad humana*. No debes matar o ultrajar a nadie, porque cada uno cree de sí mismo que es un dios, sería el razonamiento básico del pensamiento moral.

Si no creemos que haya nada de insustituiblemente precioso en el hombre, y, por tanto, tampoco en uno mismo, siempre queda abierta, sin embargo, la posibilidad de tratar irónicamente a todos y cada uno de esos miserables e insignificantes seres humanos (incluido uno mismo) como si fueran dioses. Prefiero esta idea de la moral entendida como una forma de gran ironía en la

que un ser pequeño y anodino trata a otro ser pequeño y anodino como si fuera el rey del universo, antes que esa otra idea mortalmente seria y aburrida por la que un ente de incalculable valor trata a otro de la misma calaña siguiendo leyes sagradas o cuasi sagradas, o sea, racionales, que dirían los filósofos. En lugar de la moral como furor de grandeza, la moral como cínica y caritativa cortesía; o puesto que la megalomanía universalista parece ser un rasgo esencial de esta manera de representarse el comportamiento humano, el cínico lo que hace es aceptar de buena gana esta moral de manicomio, como si fuera una forma de cortesía entre afables y obsequiosos dementes: cada uno puede tratar a los demás con amable condescendencia y respeto, porque sabe que, en el fondo, Napoleón es él. Ética vesánica de la caballeridad por la que uno no reconoce la dignidad humana en los otros, sino que se la otorga graciosamente.

Sí, pero ¿por qué no matarlos a todos, si no poseen nada de sagrado, en vez de respetarlos?-se preguntarán sin duda nuestros indignados moralistas. Bueno, seguramente, porque pensar en convertir este mundo en un gran teatro de refinados cínicos morales es mucho más interesante y sugestiva que la idea de transformarlo en un inmenso cementerio. Sí, pero ¿cómo convencer a alguien de que es más interesante y sugestiva?-seguirán insistiendo nuestros moralistas. Sinceramente, no creo que haya ningún argumento que pueda hacer tal cosa. Como ya dijo Hume: "No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un indio o a cualquier persona totalmente desconocida" (Hume 1740: 563). Cada uno de nosotros se encuentra a

merced del grado de caritativa cortesía con el que los demás quieran obsequiarnos, y viceversa; eso es todo.

Pero, claro, puede que para muchos eso no sea todo, y que se rebelen contra la idea de que la moral pueda ser entendida como una forma de cortesía. Así, por ejemplo, Comte-Sponville dice: "Los filósofos discutirán para saber si en verdad la forma primera no es el todo, y si lo que diferencia a la moral de la cortesía no es nada más que una ilusión. Podría ser que en el fondo sólo sea uso y respeto del uso- que todo sea sólo cortesía. Sin embargo, no lo creo así. El amor, la dulzura y la comprensión siguen presentes. La cortesía no es todo, la cortesía no es casi nada" (Comte-Sponville 1993: 25). Nos encontramos una vez más ante el sentimiento de que tiene que haber algo más, algo que sea más profundo, más real, más sólido, más bonito, más dulce, más tierno. Ahora bien, hemos de darnos cuenta de que es precisamente esta idea la que crea esa diferencia entre lo aparente y lo auténtico, entre lo puramente vacío y lo real. Desde el momento en que aceptamos la moral como una forma de cortesía, una manera de aprender a tratar a los demás como uno aprende a manejar los cubiertos según una cierta etiqueta, ya no tiene sentido pensar que hay algo real más allá de esas formas que hace que nuestro comportamiento no sea una mera ilusión, ni tiene sentido tampoco distinguir entre la buena educación (apariencia vacía) y las virtudes morales (realidad última). La objeción que suelen presentar los que se oponen a la idea de concebir la moral como cortesía es que una persona vulgar pero buena siempre valdrá más que un egoísta cortés, sin percatarse de que si entendemos la moral de ese modo, ser un "egoísta cortés" es una contradicción en los términos: si se es realmente cortés no se puede ser

egoísta. Pero esto no es una cosa que puedan discutir los filósofos, como dice Comte-Sponville. No se trata de establecer si la moral es sólo una forma de cortesía o si hay algo más que el aprendizaje de unos usos y su respeto, sino de si se es capaz o no de entender la moral de ese modo, o de si ésa es o no la forma de concebir la moral con la que uno se identifica.

Por otra parte, ofrece este cinismo cortés la posibilidad de desembarazarnos de ese detestable sentimiento tan apreciado por muchos defensores y representantes filosóficos de la moral, a cuya falta gustan de atribuir la situación de desencanto y desmoralización; me refiero al entusiasmo, esa especie de aguachirle de la jovialidad o elixir de la eterna juventud que nos impulsaría a la acción rebosantes de alegría y júbilo, y que nada tiene que ver con ese fuego helado, ese hielo abrasador, que corre por las venas del apasionado indolente. Para ser moral, basta con ser cortés, y para ser cortés no hace falta ser entusiasta; por lo tanto, para ser moral no tenemos ninguna necesidad de ser entusiastas. (A veces no puedo dejar de sentir verdadero entusiasmo por la frialdad de la lógica.)

Arrullado por la idea de que no hay nada que ganar ni nada que perder, que aun apostando por la moral todo da igual, a lo más que puede aspirar es a vivir con una sensación de serena amargura. El perverso moral puede librarse fácilmente de las obsesiones metafísico-sacralizantes, de las beodas diferencias entre apariencia y autenticidad y del aborrecible entusiasmo, pero no quizás del dolor. La moral, después de todo, no es otra cosa que esa profunda herida que no nos deja reír cuando nos duele. De ahí el valor y el secreto de la intempestiva y sacrílega sonrisa del cínico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred J. (1936), *Lenguaje, verdad y lógica*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- Ayer, Alfred J. (1959), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Béjar, Helena (1988), *El ámbito íntimo*, Alianza, Madrid.
- Bell, Daniel (1976), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.
- Black, Max (1969), "The gap between "is" and "should"", en Hudson, W. D. (Ed.), *The Is-Ought Question*, Macmillan, London.
- Blackburn, Simon (1985), "Errors and the Phenomenology of Value", en Honderich, Ted (Ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Bouveresse, Jacques (1984), *Rationalité et cynisme*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bufalino, Gesualdo (1985), *Cere perse*, Sellerio editore, Palermo.
- Camps, Victoria (1991), *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona.
- Camps, Victoria (1990), *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Camus, Albert (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris.
- Carnap, Rudolf (1932), "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en Ayer, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Comte-Sponville, André (1993), "Una virtud pequeña", en Dhoquois, Régine (Ed.), *La cortesía*, Cátedra, Madrid, 1993.
- Comte-Sponville, André (1994), *Valeur et vérité. Études cyniques*, P. U. F., Paris.
- Cortina, Adela (1990), *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
- Domenach, Jean-Marie (1992), *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris.

- Domenech, Jacques (1989), *L'éthique des Lumières*, Vrin, Paris.
- Eymar, Carlos (1987), *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid.
- Feyerabend, Paul (1982), *La ciencia en una sociedad libre*, Sgo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (1984), *Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- Freud, Sigmund (1915), "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", en Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970.
- Fromm, Erich (1947), *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- García Gual, Carlos (1981), *Epicuro*, Alianza, Madrid.
- García Gual, Carlos (1987), *La secta del perro*, Alianza, Madrid.
- Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- Guisán, Esperanza (1981), *Los presupuestos de la falacia naturalista*, Universidad de Santiago de compostela.
- Guyau, Jean Marie (1884), *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Ediciones Júcar, 1978.
- Harsanyi, John (1982), "Morality and the theory of rational behaviour", en Sen, Amartya & Willians, Bernard (Ed.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de Paris, Cambridge and Paris.
- Hierro, José S.-P. (1970), *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid.
- Horkheimer, Max (1933), "Materialismus und Moral", en Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften III*, Fischer, Frankfurt am Main, 1988.

- Horton, Robin (1982), "Tradition and Modernity Revisited", en Hollis, Martin & Lukes, Steven, *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hudson, W. D. (1970), *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1975.
- Hume, David (1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Jaccard, Roland (1989), *La tentation nihiliste*, P.U.F., Paris.
- Johnston, Paul (1989), *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Routledge, London.
- Kant, Immanuel (1788), *Crítica de la razón práctica*, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1913.
- Kant, Immanuel (1795), *Projet de paix perpétuelle*, Nathan, Paris, 1991.
- Lamo, Emilio (1975), *Juicios de valor y ciencia social*, Fernando Torres Editor, Valencia.
- La Rochefoucauld (1678), *Maximes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1977.
- Lipovetsky, Gilles (1992), *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris.
- Lukács, Georg (1918), "Der Bolschevismus als moralisches Problem", en Lukács, Georg, *Taktik und Ethik*, Luchterhand, Darmstadt, 1975.
- Lukács, Georg (1919), "Taktik und Ethik", en Lukács, Georg, *Taktik und Ethik*, Luchterhand, Darmstadt, 1975.
- Lukes, Steven (1985), *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford.
- MacIntyre, Alasdair (1984), *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

- Mackie, John L. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848), *Manifiesto del Partido Comunista*, Nathan, Paris, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice (1947), *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris.
- Mill, John Stuart (1859), *Sobre la libertad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- Mill, John Stuart, (1863), *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984.
- Moore, George Edward (1903), *Principia Ethica*, Universidad Autónoma de México, México, 1983.
- Muguerza, Javier (1977), *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1889), *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974.
- Nietzsche, Friedrich/ Vaihinger, Hans (1990), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral/ La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, Madrid.
- Parfit, Derek (1979), *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1991.
- Pascal, Blaise (1670), *Pensées*, Garnier-Flammarion, Paris, 1976.
- Peterman, James F. (1992), *Philosophy as Therapy*, State University of New York, New York.
- Philips, D. Z. & Mounce, H. O. (1969), "On morality's having a point", en Hudson, W. D. (Ed.), *The Is-Ought Question*, Macmillan, London.
- Putnam, Hilary (1981), *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

- Rorty, Richard (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, ~~Basl~~ Blackwell, Oxford.
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rorty, Richard (1989), "Solidarity or Objectivity?" en Krausz, Michael (ed.): *Relativism. Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame, Notre Dame.
- Rorty, Richard (1991a), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard (1991b), *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rubel, Maximilien (1948a), *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista 1*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Rubel, Maximilien (1948b), *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista 2*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Savater, Fernando (1988), *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid.
- Schlick, Moritz (1930), *Fragen der Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Sidgwick, Henry (1874), *The methods of ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981.
- Sloterdijk, Peter (1989a), *Crítica de la razón cínica 1*, Taurus, Madrid.
- Sloterdijk, Peter (1989b), *Crítica de la razón cínica 2*, Taurus, Madrid.
- Stevenson, Charles L. (1944), *Ética y lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1984.
- Thiebaut, Carlos (1989), "La escuela de Frankfurt", en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética III*, Editorial Críti-

- ca, Barcelona, 1989.
- Toulmin, Stephen E. (1960), *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- Truyol y Serra, Antonio (1982), *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid.
- Urmson, J. O. (1968), *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson University Library, London.
- Weber, Max (1919), "La ciencia como vocación", en Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967.
- Williams, Bernard (1985a), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London
- Williams, Bernard (1985b), "Ethics and the Fabric of the World", en Honderich, Ted (Ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987.
- Wittgenstein, Ludwig (1966), *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig (1980), *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (IF), *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig (SC), *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig (1989), *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig (1992), *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid.

Yack, Bernard (1986), *The Longing for Total Revolution*, Princeton University Press, Princeton.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE. ÉTICA: LÓGICA E HISTORIA	31
1.El desacuerdo moral: la cuestión lógica y la cuestión histórico-sociológica	37
2. El emotivismo y el desacuerdo moral	51
2.1. La explicación causal-psicológica del emotivismo de la relación entre creencias y actitudes	61
2.2. La diferencia entre razones y causas	66
2.3. La teoría emotivista del significado del lenguaje ético	68
2.4. La diferencia entre emociones y actitudes	73
2.5. El poder filosófico no reconocido del emotivismo y la justificación de las creencias morales	79
3. Las bases lógicas para el emotivismo	90
3.1. El emotivismo como descripción del uso del lenguaje en Cambridge en 1903	90
3.2. El emotivismo como solución al dilema naturalismo-no naturalismo	95
4. La falacia naturalista	102
4.1. La interpretación histórica de la falacia naturalista	112
4.2. La diferencia hecho-valor y la diferencia describir-valorar	118
4.3. El cambio histórico-social	125
5. El emotivismo: ¿teoría del significado o teoría de un uso cínico del lenguaje ético?	135

SEGUNDA PARTE. EL CINISMO EN LA FILOSOFÍA MORAL DEL SIGLO XX

O DE LA IMPORTANCIA DE LA BLASFEMIA TRAS LA MUERTE DE DIOS	157
1. El misterioso sobre del Señor Schlick	158
1.1. De los placeres de la amistad y del goce de los objetos bellos	158
1.2. Cinismo y positivismo lógico	171
1.3. El positivismo lógico y la ética	181
1.4. Moritz Schlick: profeta y moralista del siglo XX	184
1.5. La ética como cuestión psicológica	188
1.6. Una ética hedonista, individualista y burguesa	201
1.7. El misterioso sobre	220
1.8. Los gozosos esponsales de la ética y el placer	230
1.9. Nuestro extraño altruismo cristiano individualista	237
2. Cinismo y marxismo	243
2.1. La voluntad moral marxista	244
2.2. La necesidad histórica del socialismo y la impertinente conciencia moral del marxista	251
2.3. El perfeccionismo ultraconsecuencialista de la moral marxista	257
2.4. Marx y los derechos humanos	264
2.5. La supremacía de los individuos sobre el azar	276
2.6. El marxismo como conciencia moral burguesa	286
2.7. Un cinismo trágico	295

	485
3. Pequeños Grandes Inquisidores	308
3.1. La teoría de la elección racional: la colmena rezongona, o los golfos convertidos en honrados	315
3.1.1. El utilitarismo de la regla	315
3.1.2. David Gauthier o de cómo sacar un conejo moral de una chistera vacía	328
3.2. Inventando el bien y el mal	340
3.3. La ética y el poder destructor de la filosofía	359
3.4. Otro ejemplo más	369
3.5. Los ladrones y proscritos de Locke	375
 TERCERA PARTE: EL SUICIDIO DEL FILÓSOFO	 384
1. Un ironista confeso	385
1.1. Ética y filosofía	386
1.2. Wittgenstein, el problema de la fundamentación y la modernidad	395
1.3. Fundamentadores y antifundamentadores	403
1.4. Las objeciones del fundamentador	412
1.5. El ironismo rortyano y la tarea social de la filosofía	426
1.6. La filosofía de Wittgenstein y la cultura liberal de Rorty	433
1.7. El juego de la moral	441
1.8. La filosofía y la pérdida de la creencia en la objetividad de la moral	449

CONCLUSIÓN. LA MORAL COMO UNA REFINADA

FORMA DE PERVERSIDAD 461

BIBLIOGRAFÍA 474